

ПУТЬ

ОРГАНЪ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ

подъ редакціей Н. А. БЕРДЯЕВА,
при участіи Б. П. ВЫШЕСЛАВЦЕВА
и Г. Г. КУЛЬМАНА.

Въ восьми книжкахъ «Пути» были напечатаны статьи слѣдующихъ авторовъ:
Н. Н. Алексѣева, Н. С. Арсеньева, П. Аршанбо (Франція), С. С. Безобразова,
Е. Э. Беленсонъ, Н. А. Бердяева, прот. С. Булгакова, Р. Вальтера, Б. П. Вы-
шеславцева, Н. Н. Глубоковского, В. В. Зѣньковского, Л. А. Зандера, отца А. Ел-
чанинова, П. К. Иванова, В. Н. Ильина, А. О. Карпова, Л. П. Карсавина, Н. А.
Клепинина, С. Кавертца (Америка), Г. Г. Кульмана, Н. О. Лосского, Ж. Мари-
тена (Франція), П. И. Новгородцева, С. Олларда (Англія), А. М. Ремизова, Ю. Са-
зоновой, В. Сперанскаго, П. Тиллиха (Германія), кн. Гр. Н. Трубецкого, Г. П.
Федотова, Г. В. Флоровскаго, С. Л. Франка, прот. С. Четверикова, В. Эккерс-
дорфа, Г. Эренберга (Германія), діакона Г. Цебрикова, кн. Д. А. Шаховскаго.

———— Адресъ редакціи и конторы: ————
10, BD. MONTPARNASSE, PARIS (XV).

Цѣна 7-го номера: долл. 0,70.

Подписная цѣна — въ годъ долл. 2,25 (4 книги). Подписка принимается
въ конторѣ журнала.

№ 8.

АВГУСТЪ 1927

№ 8.

ОГЛАВЛЕНИЕ:

	СТР.		СТР.
1. С. Франкъ. — Церковь и міръ, благодать и законъ	3	8. П. К. Ивановъ. — Сокровенный смыслъ современныхъ церковныхъ событій ...	122
2. Н. Алексѣевъ. — Русский на- родъ и государство	21	9. Н. Бердяевъ. — Съездъ въ Австріи. .	131
3. Г. П. Федотовъ. — Св. Гене- вева и Св. Симеонъ Столпникъ. .	58	10. Б. Вышеславцевъ. — Балканскія вне- чатлѣнія.	134
4. В. Зѣньковский. — Факты и на- блюденія (психологія современ- ной молодежи)	73	11. Новые книги: Н. Бердяевъ. — Утопическій этатизмъ евразійцевъ. Н. Бердяевъ. — Обвиненіе Запада. (О книгѣ Масиса: «Défense de l'occident.» Л. Зандеръ. — Книга о Достоевскомъ, какъ введеніе въ православное міровоз- рѣніе. В. Ильинъ — Прот. Сергій Булгаковъ. «Другъ жениха.» — Мит- рополитъ Антоній «Догматы искупле- нія». — Н. А. Клепининъ. «Св. и Бла- говѣрный Великій Князь Александръ Невскій». — Свящ.-магистръ К. Смир- новъ. «Литургія»	141
5. Е. Беленсонъ. — О юродствѣ во Христѣ	89		
6. Р. Вальтеръ. — Ангелусъ Силезіусъ	99		
7. Ю. Сазонова. — Три католичес- кихъ образа	108		

ЦЕРКОВЬ И МІРЪ, БЛАГОДАТЬ И ЗАКОНЪ.

(Къ проблемѣ «оцерковленія»).

Законъ и пророки до Іоанна; съ сего времени Царствіе Божіе благовѣстуется, и всякій усиліемъ входитъ въ него.

Но скорѣе небо и земля прейдутъ, нежели одна черта изъ закона пропадетъ.

Ев. отъ Луки, 16, 16-17.

Со времени новаго пробужденія напряженнаго и отвѣтственнаго религіознаго сознанія въ душахъ русскихъ людей неудержимо нарастаетъ острое чувство ненормальности того обычнаго въ наше время положенія, при которомъ, даже у наиболѣе вѣрующихъ людей религіозная жизнь занимаетъ сравнительно небольшое мѣсто, образуетъ малую часть ихъ жизни, тогда какъ вся остальная жизнь, протекающая въ міру и посвященная «мірской» дѣятельности, какъ бы не имѣетъ никакой связи съ религіознымъ сознаніемъ, съ жизнью въ Церкви. Отсюда возникаетъ потребность и мечта, получившая уже свое имя въ понятіи «оцерковленія жизни», — превратить религіозную вѣру и жизнь въ церкви изъ какого то маленькаго и безсильнаго уголка души въ опредѣляю-

щій центръ и всеобъемлющее содержаніе человѣческаго — индивидуальнаго и коллективнаго — бытія.

Въ самомъ дѣлѣ, требованіе универсальности религіознаго осмысленія и освященія жизни непосредственно вытекаетъ изъ абсолютности идеи Бога. Богъ есть единый и высочайшій властитель жизни, абсолютное и всеобъемлющее благо; наряду съ Нимъ не мыслимы никакія иныя, независимыя отъ Него, инстанціи и цѣнности. Все, что въ человеческой жизни манитъ и влечетъ человека, все, чему человекъ служить, — будутъ ли то субъективныя личныя блага, или объективныя цѣнности и идеалы — либо согласуется съ волей Божіей, заимствуя свою цѣнность отъ абсолютной цѣнности Единнаго Сущаго Добра, и тогда служеніе такому началу есть

видъ служенія Богу, либо не согласуется съ ней, идетъ ей наперекоръ, и тогда должно быть отвергнуто, какъ нарушеніе воли Божіей. Для серьезно и отвѣтственно вѣрующаго человѣка невыносимо и недопустимо жить съ сознаніемъ раздробленнымъ и раздвоеннымъ, съ какой-то двойной истиной въ душѣ; нельзя одновременно служить Богу и маммонѣ, царствію Божію и царствію міра сего. Всѣ содержанія и цѣнности человѣческой жизни: семья, наука, искусство, хозяйственная дѣятельность, государство и національная жизнь — должны либо получить религіозное оправданіе и освященіе, быть восприняты, какъ многообразныя формы служенія Богу и въ этомъ смыслѣ войти въ составъ религіозной жизни, жизни въ Богѣ, — либо, если это невозможно, должны быть просто осуждены и отвергнуты, какъ зло. Ибо внѣ связи съ Богомъ и, слѣдовательно, съ церковью, какъ жизнью въ Богѣ, можетъ и должно остаться только одно — чистое зло, то, чего вообще не должно быть и что, въ болѣе глубокомъ онтологическомъ смыслѣ, вообще *не есть*, не имѣетъ подлинныхъ корней въ истинномъ бытіи, а только, какъ лживый призракъ, манитъ заблудшую чловѣческую душу и заводитъ ее въ тупикъ, въ бездну небытія.

Однако, эта необходимая и обязательная задача оцерковленія и обоженія всей человѣческой жизни связана съ своеобразной трудностью, должна считаться съ инымъ, тоже необходимымъ и обязательнымъ соотношеніемъ, которое, на первый взглядъ, какъ будто ей противо-

рѣчить и дѣлаетъ ее невозможной. Именно объ этомъ моментѣ, часто теперь упускаемомъ изъ виду, мы и хотимъ здѣсь говорить.

Если церковь учитъ о нераздѣльности и неслиянности двухъ природъ въ совершенномъ Богочеловѣкѣ-Христѣ, то отсюда же косвенно вытекаетъ необходимое сочетаніе нераздѣльности и неслиянности (конечно, уже въ иномъ смыслѣ) въ несовершенномъ чловѣчествѣ его *Богочеловѣческой* и его *чисто-человѣческой* природы. Кажется, что въ современномъ русскомъ религіозномъ сознаніи, благодаря свойственной русскому уму тенденціи къ радикализму и упрощенію, идея «оцерковленія» или религіознаго осмысленія и освященія жизни, начинаетъ принимать — или по крайней мѣрѣ грозитъ принять — форму, въ которой таится опасное и гибельное извращеніе, основанное на забвеньи или отрицаніи указанной двойственности чловѣческаго бытія. На двойственности между богочеловѣческимъ (сущностно-обоженнымъ) и чисто чловѣческимъ бытіемъ покоится вѣчное — въ предѣлахъ существованія этого міра — и ненарушимое различіе между церковью (въ узкомъ, специфическомъ смыслѣ слова) и міромъ, или между духовнымъ и мірскимъ началомъ чловѣческой жизни. И всякое стремленіе къ «оцерковленію», понимаемое такъ, что оно ведетъ къ снятію этого различія, къ уничтоженію этой грани, внутренне несостоятельно, ложно и потому гибельно. Тенденція къ «оцерковленію», по своему основному и законному замыслу вырастающая изъ

здорового реализма, къ строгаго чувства релігіозной отвѣтственности, не-сетъ въ себѣ опасность вырожденія въ своеобразный *романтизмъ*, въ нездоровую, внутренне-лживую к безотвѣтственную мечтательность. Мечтаютъ о скоромъ наступленіи совершенно новой эпохи, когда въ человѣческой, кндк-видуальной к общественной жкзик какъ бы уже не останется нкчего «мірскаго», когда всякое человѣческой дѣло станетъ богослуженіемъ к священно-дѣйствіемъ, когда вся человѣческая жкзнь будетъ релігіозно освящена к «оцерковлена». Какъ всякій романтизмъ к идеализмъ, такая мечта, не сознающая внутренней трудности к отвѣтственности замышляемаго дѣла к необходимымъ границъ, которая ставитъ ему грѣховность к слабость человѣческой природы, легко ведетъ къ подмѣнѣ реальнаго преображенія к релігіознаго одухотворенія жкзик чксто мечтательнымъ к воображаемымъ ея приукрашеніемъ. А такая подмѣна реальнаго воображаемымъ, такое только мысленное к мечтательное устраненіе грѣховности к несовершенства, будучи простымъ забвеніемъ, невѣдѣніемъ к неосознаваніемъ грѣха, роковымъ образомъ обречено вестъ къ результату, противоположному самому замыслу «оцерковленія» — вмѣсто «оцерковленія міра» къ обміршенію церкви, къ апо-теозу чксто земного, небожественнаго бытія, къ абсолютизаціи относительнаго, къ кдопоклонническому кзвращенію хркстіанства. Принципіальное обсужденіе проблематики «оцерковленія», уясненіе основиной существенной

антиноміи, неизбежно присущей этой тенденціи, тѣмъ болѣе необходимо, что нѣкоторыя чксто фклософскіе построенія въ областк этой темы страдаютъ опаснымъ упрощеніемъ ея к потому могутъ завестъ на пожные путк.*)

Хркстіанство, хркстіанская церковь возникли не съ сегодняшняго дня, и, конечно, задача «оцерковленія жкзнк» не впервые встала передъ нашимъ поколѣніемъ. Но она никогда, за всю исторію хркстіанства, не была разрѣшена полностью въ томъ духѣ, въ которомъ она предносктся многимъ въ настоящее время. Никогда, даже въ эпохи самой горячей к напряженной хркстіанской вѣры, не было устранено разлчіе — въ кзвѣстномъ смыслѣ даже противоположность — между «церковнымъ» и «мірскимъ», между церковью к государствомъ, между боголовіемъ к свѣтскимъ знаніемъ, даже между церковнымъ к свѣтскимъ кскусствомъ. Всегда церковь, справедливо притязая въ *какомъ-то* смыслѣ на абсолютное верховенство к универсальное значеніе, въ другомъ, чксто реалкстическомъ планѣ, отчетливо противопоставляла себя всѣмъ мір-

*) Такая опасная тенденція чувствуется намъ въ интересныхъ к въ другихъ отношеніяхъ вполне вѣрныхъ соображеніяхъ Л. П. Карсавина въ статьѣ «Объ опасностяхъ к преодоленіи отвлеченнаго христіанства» («Путь». №6). Замѣчательнъ тотъ парадоксальный фактъ, что борьба Л. П. Карсавина противъ «отвлеченнаго христіанства», т. е. христіанства, отдѣленнаго отъ конкретныхъ формъ эмпирической государственно-національной жизни к имъ противопоставляемаго, въ принципѣ совпадаетъ съ соответственными соображеніями его идейнаго антипода — И. А. Ильина.

снимъ инстанціямъ и началамъ. Въ правѣ ли мы въ этомъ усмотрѣть заблужденіе или неполноту историческаго христіанства? Но помимо общей риснованности такого допущенія, предполагающаго какое-то радикальное несоотвѣтствіе между историческимъ воплощеніемъ христіанской вѣры и содержаніемъ самого священнаго и непогрѣшимаго преданія церкви, — его несостоятельность становится очевидной, когда мы вспомнимъ, что христіанское сознаніе впервые *внесло* въ жизнь этотъ дуализмъ. Ни въ ветхозавѣтномъ сознаніи, ни въ сознаніи античнаго языческаго міра этого дуализма не было; оба они — каждое на свой ладъ — нанъ то отождествляли «духовное» съ «мірскимъ», точиѣе говоря — не знали самого этого различія.

Лишь съ того момента, нанъ было сказано: «отдавайте Кесарю несарево и Богу — Богово», канъ «царство не отъ міра сего» было рѣзно противопоставлено всему міру — возникло и было утверждено принципиальное различіе между «церковью» и міромъ», занрѣппяемое уясненіемъ различія между благодатью и закономъ, между подлинной, непосредственной святостью, нанъ жизнью въ Богѣ, и мірской жизнью, лишь подчиненной закону Божию и необходимо грѣховной и несовершенной. Такъ возникъ и былъ разъ навсегда — вплоть до послѣдняго преображенія міра — утверждень *основной дуализмъ человеческой жизни*, гпубоно унорененный въ самомъ существѣ христіанскаго міропониманія. На протяженіи вѣновь исторіи христіанства ноннретиное пониманіе

необходимаго и благотворнаго соотношенія между этими двумя сторонами человеческой жизни, разумѣется, мѣнялось, въ связи съ измѣненіемъ судебъ міра и историческихъ задачъ христіанства въ разныя эпохи; и, нонечно, вполне занонно допущеніе, что мы и нынѣ переживаемъ нѣкій поворотный моментъ въ исторіи міра, въ силу чего и для насъ заново, на новый ладъ, ставнтся проблема отношенія между «церковью» и «міромъ». Тѣмъ не менѣе основной дуализмъ въ самомъ своемъ существѣ оставался неприкосновеннымъ, и потому и нынѣ всякій замыселъ «оцерновленія жизни», ноторый имѣлъ бы тенденцію совсѣмъ стереть эту грань, игнорировать эту основную двойственность, долженъ быть признанъ противорѣчащимъ самому существу хтистіанскаго сознанія: онъ содержитъ безсознательное возрожденіе внутри христіанства,дохристіанскихъ — либо ветхозавѣтныхъ, либо языческихъ — мотивовъ.

Но нанъ же примирить эту основную и необходимую двойственность человеческой жизни съ основнымъ религіознымъ обязательствомъ служенія одному господину, подчиненія всей жизни безраздѣльно волѣ Божіей, со смысломъ молитвы «да будетъ воля Твоя, яно на небеси и на земли?». Канъ примирить, другими словами, безслорную передъ всякимъ отвѣтственнымъ и добросовѣстнымъ христіанскимъ сознаніемъ стоящую задачу истиннаго «оцерновленія жизни» съ необходимостью сохранить незыблемой грань между церковью и міромъ?

Предварительный отвѣтъ на этотъ вопросъ, или, вѣрнѣе, предварительное уясненіе смысла самой трудности, мы находимъ въ усмотрѣніи, что христіанское сознаніе налагаетъ на человѣка не одну, а сразу двѣ обязанности въ отношеніи «царства Божія» или осуществленія богочеловѣческой жизни; и эти двѣ задачи, внутренне и по существу отнюдь, разумѣется, не противорѣча одна другой, на практикѣ неизбѣжно ведутъ къ труднымъ коллизіямъ человѣческой совѣсти. Если, съ одной стороны, человѣкъ обязанъ распространять благотворную и просвѣтляющую силу обрѣтенной имъ святыни на всѣ стороны и сферы своей жизни, подчинять ей и вбирать въ нее всю полноту своего индивидуального и общественнаго бытія, — въ чемъ и состоитъ задача «оцерковленія» — то, съ другой стороны, человѣкъ обязанъ строго и ревниво блюсти эту святыню и охранять ее отъ смѣшенія со всѣмъ несвятымъ, ещенепросвѣтленнымъ, ограждать себя отъ искушенія потерять или загрязнить святыню, растворивъ ее въ мірскихъ, небожественныхъ стихіяхъ. Если нѣтъ истинной, серьезной и отвѣтственной религіозной жизни тамъ, гдѣ человѣкъ не сознаетъ необходимости дѣйственно возвращать плоды своей вѣры, если, какъ сказано, «вѣра безъ дѣла мертва», то, съ другой стороны, нѣтъ истинно отвѣтственнаго религіознаго сознанія и тамъ, гдѣ человѣкъ не ощущаетъ вѣчной неадекватности всѣхъ своихъ дѣлъ и самой вѣрѣ, невозможности до конца и безъ остатка вмѣстить въ эмпирическую дѣйствительность, въ

«земные берега» самой трансцендентной, абсолютной святыни богочеловѣческой жизни. Конечно, святыня богочеловѣчества не есть начало пассивное и безсильное, а есть, напротивъ, по самому существу своему всепобѣждающая и просвѣтляющая сила — можно сказать, единственная, подлинно творческая, онтологически утвержденная сила, доступная человѣку. Но пока эта сила, по грѣховности эмпирическаго міра, сопротивляющагося ей и не раскрывающагося ея дѣйствию, еще не побѣдила міра — пока міръ существуетъ, какъ нѣчто отдѣльное и отличное отъ нея — она должна быть охраняема отъ покушеній міра овладѣть ею, вмѣстить ее въ себя, исказивъ тѣмъ само ея существо. Міръ долженъ безъ остатка войти и, преобразившись, *вмѣститься* въ богочеловѣческое бытіе, но онъ не можетъ и не долженъ *вмѣстить его* въ себя, въ ограниченные предѣлы и искаженные формы, присущіе ему, какъ таковому. Весь міръ безъ остатка долженъ стать *міромъ въ Бога*, но *Богъ* не можетъ безъ остатка *вмѣститься въ міръ*. Поэтому въ человѣческой жизни должны совмѣстно и непрерывно дѣйствовать *обѣ* тенденціи — стремленіе къ завоеванію міра для святыни и забота объ огражденіи святыни отъ вторженія въ нее міра. Это есть какъ бы сочетаніе наступательной и оборонительной тактики въ священной неустанной борьбѣ царствія Божія съ царствомъ міра сего, — сочетаніе, въ котораго нѣтъ истинно вѣрной и плодотворной службы человѣка дѣлу Божию.

И все же этими общими и въ этой фор-

мѣ общей, думается, совершенно бесспорными соображеніями трудность не разрѣшена, а только иамѣчена. Почему конкретно необходимо и какъ возможно такое сочетаніе какъ бы противоположныхъ дѣйствій — наступательныхъ и оборонительныхъ? Казалось бы, наступленіе даетъ больше, чѣмъ одна оборона, и человѣкъ наступающій уже тѣмъ самымъ а *fortiori* исполнилъ долгъ обороны и, напротивъ, сосредоточеніе мысли на оборонѣ есть лишь свидѣтельство слабости человѣка, неспособности его къ наступленію. И въ принципѣ это дѣйствительно такъ. Всякій разъ, какъ человѣкъ сознаетъ и осуществляетъ свою религіозную потребность ограждать святыню богочеловѣческой жизни отъ смѣшенія ея съ какими либо мірскими инстанціями, онъ переживаетъ это сознаніе *трагически*, какъ вину человѣческой слабости и прежде всего какъ свою собственную вину, какъ нѣчто ненормальное и — передъ строгимъ судомъ — недопустимое по своей недостаточности. Если бы у него, дѣйствующаго, было достаточно религіозныхъ силъ, ему не нужно было бы ограждать святыню отъ натиска мірскихъ силъ, ибо все мірское таяло бы, «яко таетъ воскъ отъ лица огня» отъ озаряющей и преображающей силы святыни, вся человѣческая жизнь покорно вмѣщалась бы въ сферу жизни богочеловѣческой, и все небожеское и противобожеское исчезало бы само собой, какъ исчезаетъ пустота, когда она пронизывается полнотой. Совершенно очевидно, что дуализмъ между духовнымъ и мірскимъ, между богочеловѣческимъ и

чисто человѣческимъ («мірочеловѣческимъ») началами, на которомъ зиждется обязанность огражденія святыни отъ смѣшенія ея съ міромъ, есть самъ плодъ грѣховности или несовершенства земной природы и въ этомъ смыслѣ есть нѣчто ненормальное, больное, то, чего, собственно, не должно было бы быть.

Но, съ другой стороны, религіозное обязательство огражденія святыни отъ міра и тѣмъ самымъ признанія фундаментальности, религіозной значительности самого различія между двумя этими сферами и его практической неустранимости для человѣческой воли, не можетъ же быть санкціонированіемъ самого грѣха, принципиальной капитуляціей передъ нимъ. Совершенно очевидно, что этотъ религіозно-санкціонированный дуализмъ не можетъ совпадать съ недопустимымъ и невыносимымъ, какъ уже указано, для религіознаго сознанія раздѣленіемъ человѣческой жизни на двѣ сферы, изъ которыхъ лишь одна, и притомъ практически обычно меньшая — есть служеніе Богу, а другая есть область индифферентной къ Богу, самочинно-человѣческой жизни. И положеніе религіозно не улучшается, а напротивъ, ухудшается, когда эта двойственность разсматривается, какъ обязательное служеніе двумъ господамъ, т. е. когда религіозная жизнь признается лишь однимъ изъ «идеаловъ», которымъ долженъ служить человѣкъ, и рядомъ съ ней постулируются другіе нерелигіозные «идеалы» или «цѣнности» — будь то государство или нація, или социальная справедливость, или экономическое пре-

успѣяніе жизни, и т. л. Ибо «никто не можетъ служить двумъ господамъ». И какъ бы фактически ни было распространено это служеніе двумъ господамъ, какъ бы неизбежно ни было въ особенности въ современномъ обществѣ наличие двойственности идеаловъ и интересовъ — идеала религіознаго и идеаловъ и задачъ политическихъ, экономическихъ, научныхъ, художественныхъ и др. — съ религіозной точки зрѣнія эта двойственность есть явленіе ненормальное, дурное, и именно въ его преодоленіи заключается необходимая задача «оцерковленія», религіознаго осмысленія и объединенія жизни. Какъ бы трудна ни была — вообще и въ особенности въ духовныхъ условіяхъ современной жизни — эта задача, она религіозно неустраима. Мы живемъ въ мнимо христіанскомъ мірѣ, нзмѣнившемъ Богу или забывшемъ Его, и задача наша заключается здѣсь, очевидно, не въ увѣковѣченіи *такого* «міра», а въ его преодолѣніи.

Если, такимъ образомъ, истинный, религіозно оправданный дуализмъ человеческой жизни очевидно не можетъ совладать ни съ двойственностью между религіозной жизнью и жизнью внѣрелигіозной или религіозно-индифферентной, ни съ двойственностью между служеніемъ Богу и служеніемъ такъ называемымъ земнымъ идеаламъ, т. е. идоламъ — то въ чемъ же онъ можетъ состоять?

Онъ можетъ заключаться только въ служеніи одному единому истинному Богу *двумя различными способами или путями, въ двойственности единого служенія*, опредѣленной основной двой-

ственностью онтологическаго отношенія человѣка къ Богу.

Съ момента Боговоплощенія — или, съ болѣе глубокой мистической точки зрѣнія — въ виду Боговоплощенія, какъ вѣчнаго факта бытія (ибо и Боговоплощеніе, какъ всѣ дѣйствія и вся жизнь Бога, будучи временнымъ, совершаясь во времени для насъ, временныхъ существъ, само въ себѣ сверхременно-вѣчно) — существуетъ двойное отношеніе Бога къ человѣку и міру. Богъ есть, съ одной стороны, въ мѣру нашей внутренней пріобщенности Бого-человѣку, основа и имманентное существо нашего собственнаго бытія: Онъ живетъ въ насъ и мы — въ Немъ; и, съ другой стороны, въ мѣру непріобщенности міра и человѣчества къ Богочеловѣку, Богъ остается для насъ трансцендентнымъ, дѣйствующимъ на насъ извнѣ, *властью*, которой мы извнѣ, вопреки нашей волѣ и нашему непросвѣтленному существу, лодчинены. Тѣмъ самымъ человеческая и міровая жизнь раздѣлены на двѣ части — на «Церковь» въ истинномъ смыслѣ слова, какъ «Тѣло Христово», т. е. какъ благодатную жизнь въ сущностномъ единствѣ съ Богомъ, и на «міръ», какъ жизнь безблагодатную, лишь извнѣ лодчиненную волѣ Божіей, дѣйствующей на нее черезъ законъ. Дѣйствіе Бога на насъ, какъ всякое дѣйствіе вообще, опредѣлено не только природой дѣйствующаго, но и природой объекта воздѣйствія. Одна и та же воля Божія, которая въ себѣ есть абсолютная любовь, въ отношеніи раскрывающейся ей, пріемлю-

шей ее въ себя и приобщающейся къ ней тварной природы дѣйствуетъ, какъ свободная благодать, сущностно внѣдряется и живетъ въ насъ; въ отношеніи же тварной природы, еще отдаленной отъ нея и не растворившейся въ ней, дѣйствуетъ, какъ суровый, извнѣ надъ нею стоящій и судящій ее законъ. Человѣческая и міровая жизнь дѣлятся, такимъ образомъ, на двѣ части не потому, что есть часть, подчиненная Богу, и часть, предоставленная самочиннымъ нуждамъ твари, и не потому, что рядомъ съ Богомъ были бы другіе «боги», властвующие надъ нашей жизнью, (допущеніе того и другого практически было бы кощунствомъ, а теоретически — заблужденіемъ, несоотвѣтствіемъ истинному онтологическому соотношенію) — а потому, что они стоятъ въ разномъ отношеніи къ Богу и въ силу этого въ разной формѣ могутъ и должны осуществлять свое служеніе Богу, свою подчиненность Ему. Въ отношеніи Бога къ твари или, что то же, въ вездѣсущи и всеобъемлющей силѣ Бога надо различать, говоря словами Баадера «Durchwohnung» отъ «Inwohnung»: Богъ, въ зависимости отъ состоянія твари, можетъ только извнѣ охватывать тварь или какъ бы пронизывать ее, проходя лишь *сквозь* нее, и Онъ можетъ пребывать въ ней самой, *быть внѣдреннымъ* въ нее. При этомъ духовное бытіе или истинно-глубинное бытіе такъ же мало терпитъ пустоту, какъ и бытіе физическое: во всякомъ мѣстѣ и во всякое мгновеніе, гдѣ и когда Богъ не обитаетъ благодатно, какъ бы автоматически испы-

тывается дѣйствіе закона Божія, обнаруживается трансцендентная власть Бога. И эти два мѣста или сферы дѣйствія въ мірѣ не раздѣлены между собою внѣшнимъ образомъ, чтобы можно было какъ либо эмпирически указать ихъ границы или отождестить ихъ съ каними либо эмпирическими областями міра. Эти двѣ сферы дѣлятъ міръ внутренне и невидимо, — и дѣленіе это, проходя черезъ весь міръ, проходитъ и черезъ душу каждого человѣка (за исключеніемъ только святыхъ, достигшихъ предѣльной полноты совершенства, т. е. всецѣло благодатной жизни). Поэтому признаніе сущностной святости за какой-либо эмпирической сферой или инстанціей, безоговорочное отождествленіе какой либо эмпирически уловимой или опредѣлимой инстанціи съ самымъ существомъ Богочеловѣческаго бытія (какъ, это напр., заключено въ католическомъ догматѣ папской непогрѣшимости, но какъ это нерѣдко бываетъ безсознательно и въ другихъ случаяхъ — напр., въ тенденціи признать національную церковь единственно и адекватно истинной, или въ стремленіи въ исторически сложившихся относительныхъ формахъ церковной жизни усмотрѣть истинное существо благодатной жизни, уже содержитъ въ себѣ смѣшеніе «мірскаго» съ «божескимъ», замѣну «заповѣди Б о ж і е й». «преданіемъ человѣческимъ» (Мр. 7,8), т. е. идолопоклонство. Во всякой эмпирической сферѣ, въ которой вообще есть сущностная благодатная жизнь, въ томъ числѣ и въ церкви (въ эмпириче-

скомъ смыслѣ слова), есть и сфера мірская, и дѣленіе это проходитъ независимо отъ всякихъ эмпирически опредѣлимыхъ различій, въ глубинѣ каждой частной области.*)

Такимъ образомъ, религіозно обоснованный дуализмъ человѣческой природы, какъ таковой, совсѣмъ не совпадаетъ съ грѣховностью, самъ по себѣ не есть нѣчто недолжное и недопустимое, хотя онъ и основывается на фактѣ грѣховности и *въ этомъ смыслѣ* есть нѣчто, что наше религіозное сознаніе испытываетъ какъ несовершенство, какъ нѣчто, подлежащее преодолѣнію. Не должна существовать и подлежить преодолѣнію черезъ приобщеніе къ сущностному добру — сама наша грѣховность, и забота объ этомъ никогда не должна покидать наше сознаніе. Но пока и поскольку эта грѣховность есть реальный фактъ, мы обязаны трезво считаться съ этимъ фактомъ и независимо отъ нашей высшей религіозной обязанности его сущностнаго преодолѣнія. Закрывать глаза на самое существованіе грѣховности, грѣховнаго, непросвѣтленнаго бытія или — что фактически то же самое — считать, что пока и поскольку мы фактически не въ состояніи сущностно преодолѣть его силою благодати, мы должны игнорировать его бытіе, отворачиваться отъ

*) Этимъ разрѣшается интересное недомѣніе нѣмецкаго канониста Зома по поводу существованія «церковнаго права»; Зомъ подчеркиваетъ, что самое понятіе права, въ сущности, противорѣчитъ идеѣ церкви, какъ единства благодатной жизни, и считаетъ существованіе «церковнаго права» какой-то непонятной ненормальностью историческихъ церквей.

него и не понимать особыхъ религіозныхъ обязанностей, налагаемыхъ на насъ фактомъ его неопреодолѣнности — значить впадать въ еще большій грѣхъ. Такимъ же большимъ грѣхомъ, чѣмъ сама грѣховность, является легкомысленная мечта, для осуществленія которой намъ не достаетъ реальной богочеловѣческой силы, легко и быстро преобразить все земную жизнь, — мечта, въ силу которой мы опять таки забываемъ суровыя обязанности, налагаемыя на насъ реальностью непреодолѣннаго грѣха.

Строгій реализмъ въ отношеніи жизни, какъ она фактически есть, безусловная трезвость есть здѣсь долгъ религіозной правдивости, а этотъ долгъ вытекаетъ изъ основной обязанности покаянія и смиренія. Строгое соблюденіе различія между «церковью» и «міромъ», между благодатной богочеловѣческой жизнью и жизнью непросвѣтленной и непреображенной, — есть, съ одной стороны, въ лицѣ смиреннаго сознанія самого наличія непросвѣтленнаго бытія, признаніе въ своей слабости и въ этомъ смыслѣ носить характеръ трагическаго чувства общей нашей вины за существованіе грѣха; но вмѣстѣ съ тѣмъ оно есть, съ другой стороны, выраженіе максимальной напряженности и настороженности религіозной совѣсти. Ибо это блюденіе есть не лѣнивое оправданіе грѣха, а, напротивъ, сознаніе новыхъ обязанностей, налагаемыхъ на насъ его существованіемъ. Во всякій моментъ нашей жизни и во всѣхъ ея областяхъ мы имѣемъ, *помимо*, общей и высшей обязанности стремиться къ виѣдренію

всего нашего и мірового бытія въ сущностную богочеловѣческую жизнь и наряду съ этой обязанностью, еще *иную обязанность*: выполнение необходимаго онтологически опредѣленнаго, т. е. согласованнаго съ Божіей волей, отношенія къ непросвѣтленію, грѣховной сферѣ нашей и міровой жизни. Это нормальное отношеніе есть задача *агрессивности себя* к другимъ отъ дѣйствія грѣховныхъ силъ, т. е. къ обузданія черезъ *законъ*.

Изъ этой необходимости въ каждое мгновеніе нашей жизни выполнять не одну, а *двѣ обязанности* — сущностнаго преодоленія грѣха и его внѣшняго обузданія — или, что то же, сущностной жизни въ Богѣ и исполненія трансцендентной воли Бога — вытекаетъ и обязанность строгаго различенія между этими двумя сферами, ихъ несмѣшенія между собой. Ибо въ виду наличія онтологически необходимой, въ самомъ существѣ бытія, канъ оно фантически есть, обособленной двойственности этихъ областей, всякое къ смѣшенію на практикѣ, въ нашемъ поведеніи, ведетъ къ гибельнымъ послѣдствіямъ, несетъ въ себѣ имманентную пору, канъ всякая ложь. Покушаемся ли мы съ кегодными средствами, т. е. безъ достаточныхъ реальныхъ силъ, замѣнить исполненіе закона видимостью сущностной благодатной жизни, или, наоборотъ, примѣняемъ къ сферѣ истинной благодатной богочеловѣческой жизни чисто внѣшнее исполненіе закона, внося тѣмъ въ нее мірское искаженіе — въ томъ и другомъ случаѣ мы подмѣняемъ

выполненіе *подлинной правды* или *подлинное выполненіе* правды *фикціей*, т. е. ложью. Мы не исполняемъ того, что должны исполнить, и живемъ въ лживомъ, самодовольномъ сознаніи мнимаго исполненія правды. Вѣрнѣе сказать, оба эти заблужденія, оба мнимыхъ подобія правды, мы всегда совершаемъ совмѣстно: въ томъ и другомъ случаѣ мы создаемъ чудовищное, самое грѣховное изъ всѣхъ человѣческихъ образованій: мнимую благодатную жизнь, пустую, выдаваемую за истинное бытіе. Стремленіе къ внѣшней, мимой теократизаціи жизни и подмѣна сущностной благодатной жизни законничествомъ взаимно связаны между собой и всегда осуществляютъ совмѣстно, ибо сама попытка мнимого облагодатствовать жизнь при отсутствіи истинно благодатныхъ силъ приводитъ къ подмѣнѣ благодати закономъ, канъ и, наоборотъ, законническое пониманіе благодати, въ силу приуроченности сферъ «закона» и «міра», ведетъ къ лживой теократизаціи мірской сферы. Мнимое подобіе оцерковленія міра, канъ уже сказано, необходимо приводитъ къ обмірщенію церкви, а послѣднее, въ свою очередь, въ силу потери грани между церковью и міромъ, ведетъ къ призрачному оцерковленію. То и другое совмѣстно есть существо *фарисейства*; а фарисейство есть то искаженіе религіозной правды, въ которомъ человѣкъ становится «исчадіемъ сатаны» — этого «отца лжи».

Фарисейство вообще можетъ имѣть весьма разнообразныя варіаціи, проявляясь въ формахъ, внѣшние совершенно

различныхъ и даже прямо противоположныхъ, сохраняя неизмѣннымъ свое истинное существо сатанинской лжи. Легко можно было бы обнаружить въ большевизмѣ, въ революціонномъ утопизмѣ, въ народничествѣ, въ толстовствѣ, основные признания фарисейства. Но *эти* формы фарисейства, новая бы ни была ихъ власть надъ міромъ, *духовно* уже относятся къ прошлому, уже преодолены русскимъ религіознымъ сознаниемъ.

* * *

Но изъ этого совсѣмъ не слѣдуетъ, что преодолевъ эти формы фарисейства, мы преодолѣли само фарисейство и духовно выздоровѣли. Напротивъ, наше время несетъ съ собой опасность новыхъ, довольно явственно уже обнаружившихся, формъ фарисейства. Одна изъ нихъ складывается въ психологіи антиваго противобольшевистскаго общественнаго движенія (т. наз. «бѣлаго движенія»). Какъ бы справедливъ и обоснованъ ни былъ — политически, а тѣмъ самымъ и религіозно — самый замыселъ антиваго борьбы съ большевизмомъ, сколько бы безспорны ни были тѣ цѣнности — общественныя, а тѣмъ самымъ производно религіозныя, — за утвержденіе которыхъ борется это движеніе, — религіозно чувствительные люди не могутъ не ощущать, что въ немъ зрѣетъ новое и новое искаженіе духа, новая форма старой болѣзни. Корень этой болѣзни совсѣмъ не въ томъ, что въ атмосферѣ искусственно взвинченной, не соответствующей реаль-

нымъ условіямъ, военной психологіи трудно удержаться (практически, а не только на словахъ) отъ чувства мести и ненависти къ противнику, трудно не заразиться тѣмъ самымъ ядомъ большевизма, противъ котораго по замыслу своему ведется сама борьба (на эту опасность краснорѣчиво указываетъ такой авторитетный сторонникъ движенія, какъ В. В. Шульгинъ). Эта опасность лишь производна отъ опасности гордыни и нравственнаго самолюбованія. Будемъ внимательны и строги къ себѣ. Сколько разъ мы впадаемъ теперь въ искушеніе повторять молитву фарисея: «Боже, благодарю Тебя, что я не танцовъ, какъ прочіе люди, грабители, обидчики, прелюбодѣи!». Не сквозятъ ли эти слова чуть ли не на каждой страницѣ нашей «бѣлой» печати? Но эта опасность сама, хотя и имѣетъ для себя готовую общую почву въ нашей религіозной непросвѣтленности, непосредственно и какъ бы роковымъ образомъ выражается тѣмъ фарисейскимъ (законническимъ) *міровоззрѣніемъ*, къ которому мы теперь снова тяготѣемъ и которое состоитъ въ отождествленіи опредѣленныхъ *эмпирическихъ* («мірскихъ») формъ общественной жизни, — именно противобольшевистскихъ («частной собственности», «экономической свободы», «національной государственности») — съ самымъ существомъ святости, съ богочеловѣческой жизнью, какъ тановой. Намъ снова грозитъ опасность утратить сознание *дистанціи* между *самой святѣйшей*, трансцендентной всѣмъ эмпирическимъ

формамъ, не вмѣщающейся въ нихъ и возвышающейся надъ ними, какъ ихъ послѣдній смыслъ и высшее оправданіе, и *этими формами*, которыя принадлежатъ къ царству закона и потому, хотя и опираясь на святыню и черпая въ ней свое основаніе, всегда лишь относительно, неполно и искаженно отражаютъ ее въ себѣ и требуютъ постоянной поправки, постоянного укрѣпленія своей связи съ трансцендентной или богочеловѣческой природой сущностной святости, хранимой въ тайникахъ истинно-церковной жизни. Идолопоклонство, противъ котораго мы боремся въ лицѣ большевизма, грозитъ изнутри снова взять насъ въ плѣнъ, въ лицѣ, казалось бы, столь невиннаго и естественнаго политическаго фанатизма; а идолопоклонство въ предѣлахъ христіанскаго сознанія совпадаетъ съ фарисействомъ.

Другая форма фарисейства, родственная только что упомянутой, примѣрно такъ же, какъ толстовство родственно большевизму, заключается въ упомянутой выше тенденціи къ умышленному «оцерковленію», понимаемому, какъ чисто внѣшнее церковное оформленіе эмпирической жизни. Многіе впадаютъ теперь въ соблазнъ мысли, что легко и просто создать «православное государство», которое въ свою очередь такъ соблазнительно просто отождествить съ разрушеннымъ большевиками «старымъ режимомъ»), «христіанскую семью», «православный бытъ» и т. п. Если въ общей борьбѣ противъ секуляризаціи жизни, противъ независимости отъ религіозной жизни и самодовлѣнія мірскихъ инте-

ресовъ и жизненныхъ формъ и заключается здоровая и плодотворная, внутренне оправданная мысль, если религіозное сознаніе, правомѣрно претендуя на верховенство надъ всей человѣческой жизнью, требуетъ установленія *внутренней связи* между всѣми сферами мірской жизни и жизнью религіозной — а потому и неизбежнаго воплощенія этой внутренней связи въ какія то видимыя формы *внѣшней связи*, — то фарисейское заблужденіе заключается въ тенденціи отождествить саму внутреннюю связь съ внѣшней. Внѣшнее «оцерковленіе» не только *не тождественно* съ оцерковленіемъ внутреннимъ, т. е. преображеніемъ и просвѣтленіемъ жизни, но, *въ случаѣ своего смѣшенія съ послѣднимъ*, прямо опасно и вредно для него, въ силу указанной выше религіозной діалектики, черезъ которую всякое мнимое, только внѣшнее и видимое внесеніе святыни въ мірскую сферу карается обміршеніемъ, т. е. внутреннимъ искаженіемъ самой святыни. Въ этой смутности идеи оцерковленія, въ неразличеніи двухъ глубоко различныхъ (хотя и связанныхъ между собой) ея смысловъ или сторонъ — какъ внутреннего и внѣшняго оцерковленія, реальнаго и только символическаго — заключается величайшая опасность вырожденія здоровой идеи оцерковленія въ новое фарисейство. И здѣсь также сознаніе связи мірскаго съ духовнымъ и зависимости перваго отъ послѣдняго должны сочетаться съ вытекающимъ изъ самаго существа христіанской вѣры сознаніемъ необходимой

дистанціи между ними, релігійознаго обязательства оберегать ихъ отъ смѣшенія другъ съ другомъ. И здѣсь не только надо отчетливо различать между внутреннимъ, реальнымъ «оцерковленіемъ» и чисто внѣшнимъ и символическимъ оцерковленіемъ, но собственно надо различать *три* разныхъ понятія. Съ *одной стороны*, задача внутренняго «оцерковленія», какъ сущностнаго внѣдренія общечеловѣческаго бытія во всю историческую плоть человѣческой жизни, какъ подлиннаго спасенія и обоженія человѣчества, въ мѣру котораго уже не существуетъ ничего «мірскаго», а все становится истинной церковью или богочеловѣческой жизнью — эта задача не должна смѣшиваться съ задачей установленія внутренней же, духовной, но трансцендентной *связи* между *двумя инстанціями* — святыней богочеловѣчества и зависимой отъ нея, пронизываемой ея благодатными лучами, но отличной отъ нея и ей противостоящей области мірской жизни, въ которой служеніе совершается черезъ подчиненіе закону, восходящему къ Божіей волѣ. Такъ, съ точки зрѣнія «оцерковленія» въ *первомъ смыслѣ* «христіанское государство» есть безсмыслица, противорѣчивое понятіе, ибо въ мѣру обоженія, сущностнаго имманентнаго оцерковленія начало государственности исчезаетъ, смѣняясь свободной благодатной жизнью, тогда какъ во *второмъ смыслѣ* «оцерковленія» передъ христіанскимъ сознаніемъ стоитъ задача построенія началъ права и власти, которыя въ максимальной мѣрѣ были бы пропнтаны лучами христіан-

ской вѣры и выражали бы — въ *формѣ, присущей мірской сферѣ государственности* — начала христіанской жизни. Имманентная жизнь въ Богѣ должна, какъ уже было указано, быть отличаема отъ трансцендентной связи съ Нимъ, отъ питанія лучами Божьей правды, извнѣ, изъ глубины богочеловѣческой жизни, до насъ доходящими. И съ *другой стороны* — что практически, быть можетъ, *еще существеннѣе* — установленіе внутренней, *реально-духовной связи* между этими двумя сферами, при сохраненіи самого различія между ними, самый процессъ оцерковленія, какъ реального облагораженія и христіанскаго просвѣтленія самой мірской жизни, не слѣдуетъ смѣшивать съ внѣшнимъ, символическимъ изображеніемъ и ознаменованіемъ этой связи, которое, конечно, само по себѣ необходимо и благотворно, ибо все внутреннее стремится къ внѣшнему воплощенію и получаетъ содѣйствіе отъ него, но которое, при забвеніи его служебнаго назначенія, можетъ губительно отразиться на самомъ существѣ дѣла, замѣнивъ правду пустой видимостью, т. е. ложью. Такимъ образомъ, реальное обоженіе и преображеніе міра, какъ стограніе и раствореніе самой мірской стихіи въ огнь богочеловѣческой жизни должно быть отличаемо отъ *просвѣтленія* мірскаго бытія, сферы закона, лучамъ христіанской вѣры, и, съ другой стороны, то и другое совмѣстно, какъ внутреннее дѣланіе, достижимое лишь въ духовномъ подигѣ, должно быть отличаемо отъ всѣхъ его внѣшнихъ средствъ и символизаций,

достижимыхъ извнѣ, черезъ нормы права, обычаи и обряды, черезъ внѣшнее нормированіе и украшеніе жизни.

Такимъ образомъ, вопреки односторонней и упрощенной тенденціи «оцерковленія», мы приходимъ къ выводу, что церковнѣ въ истинномъ смыслѣ слова, какъ средоточіе святыни и очагъ богочеловѣческой жизни, — навсегда — до полного преображенія міра — должна оставаться *отдѣльной* отъ міра (хотя и не отдѣленной отъ него) и съ нимъ не смѣшанной. Какъ солнце, для того чтобы озарять и согрѣвать міръ, чтобы животворить его тепломъ и свѣтомъ своихъ лучей, должно стоять *надъ* землей и не можетъ безъ остатка раствориться въ своихъ лучахъ, пронизывающихъ и объемлющихъ весь міръ, такъ и церковь только тогда способна выполнять свою задачу «оцерковленія» — въ обоихъ указанныхъ выше реальныхъ смыслахъ этого понятія — тогда она, въ качествѣ абсолютной святыни, противостоитъ міру, имѣетъ его подъ собой и внѣ себя. И если угодно *это* основное воззрѣніе, для котораго все эмпирическое на свѣтѣ есть какъ бы лишь матеріалъ оцерковленія, и ниногда не можетъ сполна и адекватно вмѣстить въ себя святыню и безъ остатка слиться съ ней, называть «отвлеченнымъ» христіанствомъ, то именно оно образуетъ самое существо христіанства, какъ «царства не отъ міра сего». Конечно, вполне справедливо противопоставленіе христіанства, какъ конкретной полноты всеединства, всякому отвлеченному началу. Христіанство въ своемъ

идеалѣ и въ своей послѣдней онтологической сущности, какъ богочеловѣческой жизни, есть именно конкретное всеединство, въ которомъ все частное и относительное не отдѣлено отъ цѣлаго и абсолютнаго, не противостоитъ ему, какъ чуждое, иное начало, а насквозь пронизано имъ. Но въ такихъ терминахъ мы въ правѣ мыслить лишь христіанство, какъ полное и совершенное преображеніе и обоженіе бытія; одно только царство небесное будетъ истиннымъ всеединствомъ, въ которомъ всякая часть будетъ сполна вмѣщать въ себя и на свой ладъ воплощать всеединство въ цѣломъ. Но какъ только мы пытаемся въ *этомъ* понятіи совершеннаго всеединства мыслить земной эмпирической міръ, мы впадаемъ въ романтическую иллюзію, искажающую истинное соотношеніе вещей. Міръ, какъ онъ фактически есть до своего чаемаго преображенія и обоженія, именно *не* есть чистое, совершенное всеединство. Хотя въ послѣдней основѣ его и лежитъ всеединство, но эмпирическая природа міра какъ бы выпала изъ него и лишь несовершенно отражаетъ въ себѣ эту свою основу: въ эмпирии каждая часть, все единичное и индивидуальное именно не есть воплощеніе полноты всеединства, а есть нѣчто ограниченное, отдѣльное, имѣющее внѣ себя полноту всего иного. Это есть сфера, подчиненная закону опредѣленности, въ которой всякое *А* не есть все иное (не есть не — *А*), сфера *онтологически* «отвлеченнаго» бытія, которое хотя и мыслимо только въ связи съ всеединствомъ и на его основѣ, но вмѣстѣ съ

тѣмъ и отлично отъ него*). Поэтому какъ только мы попытаемся эту сферу, — при сохраненіи ея природы — мыслить въ терминахъ совершеннаго всеединства, мы впадаемъ въ противорѣчіе, теоретически несостоятельное и практически гибельное. Возьмемъ живой конкретный примѣръ, на которомъ это выясняется съ полной очевидностью. Если мы допустимъ, что христіанская истина можетъ и должна во всей своей полнотѣ и совершенствѣ воплотиться въ каждой національной церкви и потому и въ каждый національной культурѣ, какъ особомъ своеобразномъ индивидуальномъ организмѣ, то мы, повидимому, послѣдовательно осуществляемъ идею конкретного органическаго всеединства, вытекающую изъ самаго существа христіанства. Но что получаемъ мы на дѣлѣ? Если каждая національная культура въ своемъ отличіи отъ всѣхъ другихъ и обособленности отъ нихъ, на свой ладъ въ себѣ самой имѣетъ всю *полноту истины*, то она, очевидно, уже не нуждается ни въ какомъ общеніи съ другими и пребываетъ въ уединенной самости и самодовлѣніи, какъ нѣкое абсолютное божество. Въмѣсто конкретной полноты истиннаго всеединства мы получаемъ абсолютную разобщенность бытія на самодовлѣющія части, вмѣсто истиннаго христіанства мы осуществляемъ націоналистическую гордыню, языческое обоготвореніе племенного

*) Это общее онтологическо соотношеніе я пытался въ принципиально-логической формѣ выяснить въ своей книгѣ «Предметъ знанія».

начала. И лишь въ томъ случаѣ, если мы созиаемъ двойственность бытія, сочетаніе въ немъ подлиннаго совершеннаго всеединства, лежащаго въ его послѣдней метафизической глубинѣ, съ единствомъ несовершеннымъ, раздробленнымъ, образующимъ его периферію, — мы понимаемъ, что для второй, эмпирической части осуществленіе всеединства возможно лишь въ формѣ и на путяхъ, соответствующихъ его несовершенному существу, — т. е. на путяхъ внѣшняго общенія и подчиненія себя нѣкимъ общимъ началамъ, которые, будучи сами по себѣ, вполне конкретны, въ отношеніи раздробленнаго бытія выступаютъ какъ начала отвлеченно общія. Оставаясь въ предѣлахъ нашего конкретного примѣра, можно сказать, что, напр., самая отвлеченная сухая норма международного права, устанавливающая порядокъ внѣшней связи между націями, содержитъ или, по крайней мѣрѣ, можетъ содержать неизмѣримо больше христіанскаго духа истиннаго всеединства, можетъ быть въ гораздо большей мѣрѣ реальнымъ воспитаніемъ къ всеединству, реальнымъ «оцерковленіемъ», чѣмъ самая возвышенная мечта о всеединствѣ, въ полнотѣ раскрывающемся изъ собственныхъ нѣдръ отъединеннаго національнаго бытія.

Этотъ частный примѣръ помогаетъ раскрыть существо соотношенія въ общей формѣ, именно понять различіе между «истинной церковью» и «міромъ», какъ различіе между *благодатью* и *закономъ*. Жизнь въ Богѣ есть жизнь въ абсолютной полнотѣ бытія, полнота же, по-

скольну мы живемъ въ ней — и она въ насъ, посольну она слита съ нашимъ собственнымъ существомъ, есть *свобода*. Высшее начало здѣсь не тяготеетъ надъ индивидуальностью, ничѣмъ не стѣсняетъ ее, а свободно живетъ внутри ея, будучи ея собственной жизнью. Это и есть благодатное состояніе бытія. Наоборотъ, всюду, гдѣ мы имѣемъ дѣло съ частнымъ, неполнымъ раздробленнымъ бытіемъ, высшее и всецѣлое дѣйствуетъ на насъ нѣвнѣ и является намъ какъ общее, одинаковое для всѣхъ и потому принудительно насъ ограничивающее. Это есть то, что мы зовемъ — въ носмическомъ, какъ и въ нравственномъ смыслѣ — *закономъ*. Законъ въ человѣческой жизни — во всѣхъ многообразіяхъ его формы, ограничивая и стѣсняя наше индивидуальное поведение, ограждаетъ насъ отъ анархій, отъ распада и воспитываетъ насъ къ возможности соучастія въ истинномъ, сущностномъ, т. е. свободномъ всеединствѣ — такъ же, какъ законы носмического бытія сдерживаютъ хаотическія силы и охраняютъ цѣлость и внутреннюю связность вселенной, мертвой — т. е. омертвѣвшей и раздробившейся — матеріальной природы. Законъ есть дѣйствіе всеединства на сферу отъ него отпавшую, умаленная, «стяженная» форма всеединства, соотвѣтствующая падшему состоянію міра. И, какъ уже уназано, во всякій моментъ и во всякомъ мѣстѣ бытія, ноторыя еще не охвачены сущностнымъ всеединствомъ и не вѣдрили въ него, сила всеединства, какъ бы сама собой, автоматически, должна

проявляться, какъ дѣйствіе закона. Благодать не отмѣняетъ закона, а, наоборотъ, его утверждаетъ и осуществляетъ. Но царство закона, какъ мы видимъ, совпадаетъ съ царствомъ міра: оно есть именно отраженіе благодати «въ мірѣ», какъ непросвѣтленной, необоженной сферы бытія. Отсюда точнѣе всего уясняется отношеніе между «церковью» и «міромъ». Церковь, какъ царство сущностной благодати, никогда не можетъ смѣшаться съ міромъ и раствориться въ немъ, донолѣ міръ существуетъ, какъ именно «міръ» (хотя послѣдняя задача міра — раствориться въ церкви). Но церковь и не обособлена отъ міра, не отдѣлена отъ него (въ смыслѣ отдѣленія, котораго требуетъ безбожная человѣческая мысль въ идеалѣ сенуляризованнаго государства и культуры). Ибо бытіе міра, какъ сферы, подчиненной закону, есть дѣйствіе церкви на міръ, владычество сущностныхъ духовныхъ силъ надъ виѣшней имъ сферой, не вошедшей въ составъ ихъ самихъ. Не трудно было бы показать, что всѣ самыя, повидимому, «свѣтскія» или «мірснія» сферы человѣческой общественной жизни, что самое обміршенное государство, мірская, лишь государствомъ нормируемая семейная жизнь, мірское національное единство, мірская наука и искусство — существуютъ и могутъ существовать лишь посольну они безсознательно для себя питаются тайными, необходимыми для нихъ благодатными силами; ибо, какъ говорилъ еще Гераклитъ, «всѣ человѣческіе законы питаются единымъ боже-

ственнымъ закономъ». Задача «оцерковленія» заключается здѣсь ближайшимъ образомъ, *съ одной стороны*, въ простомъ доведеніи до сознанія, разумномъ осмысленіи этого необходимаго и вѣчнаго соотношенія человѣческой жизни, и тѣмъ освобожденіи его отъ обезсиливающей и подтачивающей его слѣпоты, съ которой, оно дѣйствуетъ въ современномъ обществѣ, и, *съ другой стороны*, въ замѣнѣ бѣдной и смутной по существу, языческой религіозности сознанія (ср. «гражданскую мораль», которую, вмѣсто религіи, преподають теперь въ школахъ секуляризованныхъ государствъ).

Здѣсь остается лишь добавить, что это различіе между сферой благодати и сферой закона, будучи рѣзко очерченнымъ въ оснoвныхъ началахъ того и другого, вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ всякое различіе между живыми началами, допускаетъ на практикѣ переходныя ступени, непрерывность перехода отъ одного къ другому. Холодный, формальный законъ, чуждый вниманія къ своеобразію индивидуальныхъ положеній и къ внутренней природѣ нормируемыхъ имъ поступковъ, стоитъ болѣе далеко отъ благодати, чѣмъ законъ, осуществляемый съ учетомъ «добрыхъ нравовъ» и свободно истолковываемый и примѣняемый нравственнымъ сознаніемъ судьи; и послѣдній стоитъ, въ свою очередь, болѣе далеко отъ благодати, чѣмъ законъ нравственный; и наконецъ, самый нравственный законъ въ своемъ осмысленіи и практическомъ примѣненіи видоизмѣняется въ мѣру своей проникнутости благодатнымъ началомъ кон-

кретной любви къ индивидуальной человѣческой личности. Этому различію *формы* осмысленія и осуществленія закона соответствуетъ и различная степень благодатной просвѣтленности его *содержанія*. Рабство, смертная казнь, абсолютная власть монарха надъ подданными или домовладѣльца надъ членами семьи, закабаленіе несостоятельнаго должника — все это суть содержанія закона, наименѣе проникнутыя лучами благодатной любви и потому отчасти преодолѣнныя, отчасти преодолѣваемыя христіанскимъ сознаніемъ. Великій процессъ «оцерковленія» заключается здѣсь въ все большемъ сближеніи сферъ закона съ сферой свободы, утвержденной въ благодатной жизни, въ постепенномъ *перевоспитаніи* самого закона въ соответствии съ требованіями, вытекающими изъ существа христіанскаго жизнепониманія. При этомъ особенно существенно здѣсь помнить, что мѣра облагороженія, смягченія и просвѣтленія сферы закона не можетъ быть произвольной и не зависитъ отъ одного лишь умысла къ такому просвѣтленію, а строго predetermined онтологическимъ состояніемъ той реальности, которую нормируетъ законъ. Если, какъ мы видѣли, духовная природа вообще, какъ и природа физическая, не терпитъ пустоты, и тамъ, куда не достигаетъ благодать, автоматически начинается дѣйствовать законъ, то то же самое примѣнно и къ количественнымъ соотношеніямъ или къ мѣрѣ напряженности, трансцендентности и строгости закона. Законъ смягчается, становится свобод-

нѣе и шире, приближается къ благодатному отношенію любви лишь въ мѣру заполненности реальности благодатными силами. Законъ теряетъ свою трансцендентность и суровость и, такъ сказать, отчасти теряетъ силу закона (въ чемъ и состоитъ его просвѣтленіе) въ мѣру того, какъ онъ реально входитъ въ души и имманентно живетъ въ нихъ. Здѣсь снова подтверждается, что благодать не отмѣняетъ закона, а утверждаетъ его, т. е. дѣлаетъ его извѣстнымъ, какъ трансцендентный законъ, лишь въ мѣру его свободного исполненія. Свобода не есть свобода *отъ* закона, а свобода въ выполненіи самого закона. Любовь не есть отмѣна строгости нравственнаго закона, а его добровольное, избыточное осуществленіе. Мѣра трансцендентности и имманентности закона, его принудительности и добровольности, опредѣлена не простыми добрыми пожеланіями законодателя (человѣческаго, какъ и бо-

жественнаго), а объективнымъ онтологическимъ состояніемъ душъ, къ которымъ онъ прилагается. И всякое измѣненіе, всякое совершенствованіе закона не можетъ быть дѣломъ внѣшнимъ и произвольнымъ, а предполагаетъ онтологическій процессъ сущностнаго перевоспитанія человѣческой души.

Практически здѣсь, какъ и во всѣхъ областяхъ человѣческой жизни, только сочетаніе *дерзновенія* со *смиреніемъ*, творческаго порыва съ честнымъ и трезвымъ сознаніемъ ограниченности своихъ силъ, мужества съ чувствомъ ответственности — сочетаніе, само отражающее онтологическую двойственность чловѣка, какъ свободного сына Божія, и какъ падшаго, недостойнаго раба — открываетъ возможность истинной, а потому и подлинно плодотворной и здоровой устремленности.

С. ФРАНКЪ.

РУССКІЙ НАРОДЪ И ГОСУДАРСТВО.

I.

Нн въ одной странѣ Западной Европы мы не встрѣчаемся съ явленіемъ, которое до послѣдняго времени можно было наблюдать въ Россіи: именно, съ рѣзкимъ разрывомъ между духовной жизнью высшихъ классовъ и духовной жизнью широкихъ народныхъ массъ. Со времени Петра Великаго высшіе классы жили духовными интересами западно-европейскаго культурнаго міра, не только слѣпо подражая Западу, но и своеобразно претворяя западныя начала въ русской стихіи, свидѣтельствомъ чему является русская литература, музыка, живопись, театръ и т. д. Русскія же народныя массы въ это время жили своей собственной, во многихъ отношеніяхъ еще и теперь не опознанной жизнью, чуждой Западнымъ вліяніямъ и питающейся единственно силами русской національной души. Глубоко не вѣрно думать, что русскій народъ просто жилъ въ сплошномъ духовномъ мракѣ или въ погруженности въ чисто матеріальные интересы. Нѣтъ, русскій народъ во многихъ отношеніяхъ жилъ собственной духовной жизнью, по-своему вѣрилъ въ Бога, имѣлъ собственную устную поэзію, даже свою собственную писанную литературу, свои собственные нравственныя представленія, даже свое обычное право. Мы

*) При чтеніи этой работы слѣдуетъ имѣть въ виду двѣ мои предшествующія статьи, помѣщенные въ № 5 и 6 «Пути».

имѣемъ въ виду характеристику одной изъ самыхъ малонзученныхъ сторонъ русской народной жизни — именно, воззрѣній русскаго народа на государство, его политическихъ идеаловъ.

Если взять Россію высшихъ классовъ, то она имѣетъ свою философію государства и права. Нельзя сказать, что философія эта отличается слишкомъ большой оригинальностью. Во многихъ отношеніяхъ она представляетъ собою отраженіе западно-европейскихъ теченій, также въ нѣкоторомъ своеобразномъ преломленіи, пожалуй только менѣе оригинальномъ, чѣмъ, напр., русское искусство. Однако, эта философія права совершенно неизвѣстна русскимъ народнымъ массамъ и не оказала на нихъ представленія ровню никакого вліянія. Русскій народъ имѣетъ какую-то свою собственную интуицію политическаго міра, отличную отъ воззрѣній западныхъ народовъ и въ то же время не вполне сходную съ воззрѣніями народовъ чисто восточныхъ.

Политическія идеи, особенно народныя нельзя изучать внѣ связи съ той исторической обстановкой, въ которой онѣ родились и выросли, и, чтобы понять эту особую интуицію русскимъ народомъ политическаго міра, слѣдуетъ начать съ характеристики особенностей русской исторіи. Тема эта, какъ извѣстно, старая, но доселѣ не утратившая своей

остроты. Вокругъ нея витають множество мифовъ, иавѣянныхъ стремленіемъ представить историческія судьбы русскаго народа въ особомъ, нигдѣ не повторяющемся свѣтѣ, изобразить русскіе историческіе пути, какъ вполне самобытные и оригинальные. Много въ этихъ мифахъ было подмѣчено истиннаго, ибо едва-ли можно отрицать, что русскій народъ шель дѣйствительно своими путями, но много, въ то же время, въ нихъ и надуманныхъ теорій и романтическихъ вымысловъ. Истина и сказка переплелись здѣсь въ одно цѣлое, и онѣ до сихъ поръ еще не отдѣлены другъ отъ друга, хотя отдѣленія ихъ какъ будто требуетъ величайшая и истинно трагическая серьезность настоящаго историческаго момента.

Начало этимъ мифамъ объ особенностяхъ русской исторіи было положено славянофилами, воззрѣнія которыхъ оказали громадное, еще до сихъ поръ не вполне оцѣненное вліяніе какъ на общее пониманіе русской исторіи, такъ и на практическіе выводы, вытекающіе изъ историческихъ концепцій и ими обусловленные. По ученію славянофиловъ, едва-ли не самымъ характернымъ свойствомъ русской исторіи является совсѣмъ особое положеніе въ ней государства. На Западѣ человѣческія общества оснрованы были завоеваніемъ, возникали насильственно, «изъ борьбы на смерть двухъ враждебныхъ племенъ»*) Поэтому западныя общества изначала представлялись, какъ нѣкоторые насильственные союзы, какъ огосударствленные общественныя единства. Напротивъ, славяне «не образуютъ изъ себя государство», государство не ихъ истинное существованіе, государство призывается ими только въ послѣдствіи, какъ средство необходимаго сохраненія жизни.

*) К. Аксаковъ, Сочиненія историческія, 1861, стр. 3. — Киртлевскій, Полное собраніе сочиненій, 1861, стр. 240.

и». Государство, политическое устройство — не сдѣлалось цѣлью ихъ стремлений, ибо они отдѣляли себя или земскую жизнь отъ государства и для охраненія первой призывали послѣднее.*) Вотъ это особое происхожденіе государства не могло не наложить неизгладимаго слѣда и на его строеніе и на всю его послѣдующую исторію. Россійское государство было истинно государствомъ добровольнымъ, основаннымъ на «взаимной довѣренности» народа и власти. «Не брань, не вражда», какъ говоритъ К. Аксаковъ, характеризуя русское государство, — «какъ это было у другихъ народовъ, вслѣдствіе завоеванія, а миръ, вслѣдствіе добровольнаго призванія».***) Миръ и нравственное единство — таковы были самобытныя начала русскаго государства. Свободное согласіе проникло отношенія между властвующими и подвластными, которые соединялись единымъ нравственнымъ убѣжденіемъ, а не формальной юридической нормой, не правовыми гарантіями. «Гарантія не нужна» — восклицали славянофилы. «Гарантія есть зло. Гдѣ нужна она, тамъ нѣтъ добра; пусть лучше разрушится жизнь, въ которой нѣтъ добраго, чѣмъ стоять съ помощью зла. Вся сила въ идеалѣ. Да и что значать условія и договоры, какъ скоро иѣтъ силы внутренней!».***) Основой государства была не «внѣшняя правда», а «правда внутренняя», т. е. внутреннее убѣжденіе и связанное съ нимъ «бытовое преданіе». На твердости быта, проникнутаго началами православіи религіи, а не нормахъ римскаго права, какъ это было на Западѣ, покоилось все русское государство. «Цѣльность бытового бытія» — вотъ что составляло фундаментъ Россіи — и она представляла собою истинно нравствен-

*) Аксаковъ, 1. с., стр. 3.

**) Аксаковъ, С. с., стр. 4.

***) Аксаковъ, С. с. стр. 9.

ное цѣлое, приближающееся къ идеалу. «Намъ скажутъ»: говорилъ К. Аксаковъ — «но ужъ то же было полное блаженство! Конечно, нѣтъ, На землѣ нельзя найти совершеннаго положенія, но можно найти совершенныя начала... Россія нашла истинныя начала, никогда не измѣняла имъ, и святая взаимная довѣренность власти и народа, легшая въ основу ея, долго неизмѣнно въ ней сохранилась»*)

Такимъ понятіемъ о русскомъ государствѣ опредѣляется и славянофильская концепція русскаго историческаго процесса. Это былъ, въ противоположность западному, путь согласія и мира. Западные государства, начавшись насиліемъ, должны были развиваться переломами. Не «спокойное произрастаніе» а постоянная революція была условіемъ ихъ прогресса. Въ русской же исторіи мы почти не наблюдаемъ «слѣдовъ разномыслія».***) Во время русской исторіи народъ русскій не измѣнялъ правительству, не измѣнялъ монархіи***), *«Русское общество выросло самобытно и естественно, подъ вліяніемъ одного внутренняго убѣжденія, Церковью и бытовымъ преданіемъ воспитаннаго»*****)*

А какъ же, можно спросить, тѣ многочисленные внутреннія потрясенія, которыми была полна русская исторія, и которыя какимъ-то чудомъ ускользаютъ отъ взора многихъ ея повѣствователей? Россія, какъ національное государство, сложилась при царяхъ Иванѣ III и Василіи III, т. е. приблизительно къ началу XVI столѣтія. Однако, въ тотъ моментъ, когда она сложилась, на горизонтѣ ея уже начали появляться грозныя тучи. Царствованіе Ивана IV, официально измѣнившего титулъ великаго

князя московскаго на царя всея Россіи, ознаменовалось грозной «революціей сверху», не уступающей по своимъ ужасамъ революціямъ произведеннымъ «снизу». Въ концѣ этого продолжительнаго царствованія явно началась завязка тѣхъ событій, которыя иностранцы называютъ «tragoedia moskovita». Событія эти принято объяснять кончиной династій и вопросомъ о престолонаслѣдіи, между тѣмъ корни ихъ конечно заложены гораздо глубже. Со смертію Грознаго началось «смѣненіе русской земли, которое продолжалось четырнадцать лѣтъ, до избранія перваго Романова (1598-1613). Первые годы царствованія Михаила ознаменовались казацкими возстаніями на югѣ, проиикновеніемъ казаковъ съ атаманомъ Боловнемъ вплоть до Москвы, господствомъ разбойничьихъ шаекъ во всей Россіи. Конечъ царствованія какъ будто прошелъ спокойно, но въ началѣ царенія Алексѣя Михайловича, слѣдовательно, черезъ тридцать лѣтъ по окончаніи великой смуты, поднялся московскій бунтъ 1648 года. Не прошло и десяти лѣтъ, какъ въ Москвѣ началась церковная смута, кончившаяся расколомъ, поддержаннымъ довольно широкими массами московскаго населенія. Прошло десять лѣтъ послѣ осужденія Никона (1658) — началось казацкое движеніе на юго-востокѣ, завершившееся огромнымъ мятежемъ Стеньки Разина, этого любимѣйшаго народнаго героя русской исторіи (1670-71). Въ 1675 году умеръ царь Алексѣй, — и опять надъ Москвой повисли тучи. Кратковременное царствованіе царя Федора Алексѣевича завершилось московской смутой 1682 года. Смутой ознаменовалось вступленіе на престолъ Петра. Въ 1698 году, послѣ отъѣзда юнаго Петра за границу, вспыхнулъ стрѣлецкій бунтъ, потомъ бунтъ астраханскихъ казаковъ, потомъ Булавинскій бунтъ (1707). Во время всего царствованія Петра

*) Аксаковъ, С. с. стр. 15.

**) Кирѣевскій, С. с. стр. 249, 263.

****) Аксаковъ, С. с. стр. 12.

*****) Кирѣевскій, С. с., стр. 263.

росла и углублялась церковная смута. После смерти Императора Петра I в Петербург происходила перманентная революция, которая, однако, ограничивалась дворцовыми сферами и не затрагивала широкие народные массы. Однако, в 1773 году поднялся бунт яицких казаков, началась пугачевщина, потрясшая здание Империи до основания и едва его не разрушившая. Итак, за 300 лет какое количество потрясений! И большинство из них двигалось огромными народными массами, которые волновались, приходили в движение и колебали государство. Стало быть, русская история потрясениями своими не бédнѣ европейской, так как же можно не видѣть в ней «разномыслия» и считать, что она создана была силою мирного внутреннего убѣждения? Но славянофилов не смущают эти вопросы. Волеи́я были, говорят они, однако происходили они по пустякамъ. Мы не даемъ себѣ достаточнаго отчета въ томъ, сколь широко вліяніе этой исторической концепции, — и въ русской исторической наукѣ и въ русской политикѣ, даже современной. Изображать «русскую смуту», какъ вопросъ династическій и какъ результатъ боярскихъ интригъ, склонны всѣ наши большіе историки — и Соловьевъ, и Ключевскій, и даже Платоновъ. Мы уже не говоримъ объ историкахъ, прямо испытанных вліяніе славянофильскихъ теорій, для которыхъ смута «не революція», а только «шатаніе», виной которому было правительство и правящіе классы; смута началась «во дворцѣ», и корни ея въ дворцовой боярской крамолѣ. Характерно, что даже Ключевскій склоненъ была отрицать серьезный социальный характеръ за казацкими движеніями до пугачевского бунта и только въ этомъ послѣднемъ онъ усматриваетъ извѣстную социальную основу. Только историки, испытавшие вліяніе марксист-

скихъ идей, рѣшительно порвали съ этой старой, навѣянной славянофилами традиціей и пытались объяснить «русскую смуту», какъ продуктъ социально-экономическихъ условій, какъ выраженіе классовой борьбы. Нельзя не видѣть громаднаго научнаго превосходства этихъ послѣднихъ воззрѣній, благодаря которымъ впервые становится понятнымъ, почему сравнительно незначительные династическіе вопросы вдругъ, какъ кажется, ни съ того ни съ сего, начинаютъ поднимать тысячи людей, вести ихъ на смерть, сталкивать съ другими тысячами и приводить общественную жизнь въ состояніе небывалаго кризиса. Такихъ движеній не объяснишь, если не понять социального быта народныхъ массъ и соответствующей имъ народной психологіи. Русская смута проявляла себя въ теченіе описанныхъ трехъ столѣтій не потому, что мучили крамольники, но вслѣдствіе глубокихъ трещинъ, обнаружившихся въ тѣлѣ русскаго государства. Не мирное согласіе, а глухая, подземная рознь, глубокія вулканическія теченія, kloкoтaвшія внутри русскаго общества, — вотъ что порождало русскую смуту. Пора скинуть съ русской исторіи эти романтическія прикрасы, которыми надѣлили ее славянофилы. И скинуть ихъ нужно все же во имя утвержденія тождества путей русскихъ и путей западныхъ, но въ полномъ сознаніи всѣхъ отличій, россійской исторіи свойственныхъ. Россія не теряетъ своего особаго лица отъ того, что исторія ея полна смутъ.

Характеристика русской исторіи, какъ это впрочемъ установлено нашими большими историками, опредѣляется причинами чисто естественными, географическими. Главное явленіе нашей исторіи, какъ справедливо указалъ С. М. Соловьевъ, есть колонизація. Но въ процессъ колонизаціи восточной Европы изъ всѣхъ европейскихъ народовъ славяне

были крайними, пограничными съ безмѣрными пространствами кочевой Азіи. Отсюда вся наша исторія и есть прежде всего борьба съ Азіей, приспособленіе къ Азіи и ассимиляція Азіи. Государство наше родилось въ процессѣ суровой долготѣйшей борьбы съ азіатскими кочевниками, которые были сначала побѣдителями, а потомъ постепенно стали побѣжденными. Государство наше, выросшее въ этой борьбѣ, типично имѣло характеръ военнаго общества, построенаго, какъ большая армія, по принципу суровой тягловой службы. Свободныя формы промышленныхъ обществъ были ему совершенно чужды. Оттого жизнь въ государствѣ нашемъ была не изъ легкихъ, — «постылое тягло», какъ говорилъ нашъ народъ — «всю землю облегло». И понятію, что суровое московское тягло не всѣмъ было по душѣ, подвижные элементы населенія всячески старались отъ него укрыться. А вольныхъ элементовъ этихъ было много, кочевая вольница была даже нашей своеобразной стихіей, проявлявшейся и въ новгородскихъ «ушкунникахъ» и въ славныхъ низовыхъ «товариществахъ» южнаго казачества. Особенностью нашего государства, что вокругъ него на югѣ и востокѣ простирались безконечныя земли, куда укрыться было дѣйствительно легко и удобно. Въ этомъ наше отличіе отъ Запада, гдѣ міръ былъ узокъ и гдѣ укрыться было некуда, развѣ только въ безконечныхъ морскихъ пространствахъ. Потому проблема Запада была проблемой, рѣшаемой на конечной территоріи, а наша проблема разрѣшалась на территоріи неопредѣленной. Потому на Западѣ стремились къ усовершенствованію внутренней стороны общественной жизни, а у насъ стремились къ вышшему расширенію въ пространствахъ. Потому западная исторія слѣдовала *принципу соціальной интенсификаціи*, мы же шли путемъ *экстенсивнымъ*. На

Западѣ, если государство давило, можно было придумать только одинъ исходъ: усовершенствовать государство и ослабить давленіе. У насъ государство давило по необходимости, но мы не стремились усовершенствовать государства, а уходили отъ него въ степь и въ лѣса. Государство настигало ушедшихъ — они опять уходили дальше. Такъ и протекалъ процессъ колонизаціи.

Первостепенную роль играла въ нашей исторіи русская вольница, которой русское народное словоупотребленіе присвоило имя «казачества», — явленіе незнакомое Западу, но составляющее типичную особенностъ Московской и Литовской Руси. Если посмотрѣть на всѣ вышеперечисленныя потрясенія Россійскаго Государства, то оказывается, что большинство ихъ питалось силами вольницы или поддерживалось ими. Та «революція сверху», которую въ концѣ XVI вѣка произвелъ Грозный, уничтоживъ «княжатъ» и заведя опричнину, удалась только потому, что, какъ указываютъ историкъ, тягловое населеніе боярскихъ земельныхъ владѣній «заказовало», вырвалось изъ тягла и ушло въ дикое поле. Боярское крупное землевладѣніе пало, родовая аристократія обѣдѣла и не могла противостоять монархической власти, какъ противостояла феодальная аристократія Запада. Отсюда и укрѣпленіе въ Россіи самодержавія въ формахъ, не знакомыхъ Западной Европѣ.*) Но подъ вліяніемъ бѣгства населенія постепенно подготовился жестокой экономической кризисъ начала XVII вѣка. Путешественники, описывающіе Россію конца XVI вѣка, рисуютъ страшныя картины ея запустѣнія. Флетчеръ между Вологдой и Ярославлемъ на протяженіи 180 верстъ насчиталъ до 50 деревень, въ которыхъ не было ни

*) Ср. Розковъ, Изъ Русской исторіи 1923, стр. 160.

одкого жителя. Бѣгство населенія понизило сельско-хозяйственную технику, способствовало распространенію переложной системы, при которой земледѣлец сожжетъ лѣсъ, попашетъ, выпашетъ все изъ земли и побѣжитъ дальше. При такой системѣ населенію грозилъ голодъ, который и проявился съ страшной силой тогда, когда наступили неблагопріятные въ климатическомъ отношеніи годы (начиная съ 1601). Картины этого голода, доведшіе россиянь до людоѣдства, живо напоминаютъ голодовку 1921-22 года. Тогда-то и зашевелилась на окраинахъ вольница. Предпріятіе перваго самозванца не кончилось бы такимъ успѣхомъ, если бы его не поддержала бродячая вольница и разный бѣглый московскій людъ. Справедливо указываютъ что самая идея самозванца родилась у приволжскихъ казаковъ, которые, еще до появленія Лжедмитрія, велѣли сказать царю Борису: «Вотъ мы, казаки, скоро прійдемъ въ Москву съ Царемъ Дмитріемъ Иваковичемъ». Лжедмитрія I поддержало западное казачество съ его первыхъ шаговъ. Царь Борисъ былъ извѣщенъ своимъ агентомъ Гавриломъ Круповичемъ, что «казаки съ Запорожья послали до того господарчика, чтобы имъ награду далъ, а они его въ Москву нести поднимались». Посольство, присланное съ Дона, било челомъ Лжедмитрію, «чтобы онъ не замѣшкаться, шелъ въ Московское государство, а оки (казаки) ему всѣ рады.*) Правительство втораго самозванца было правительствомъ просто казачимъ. Казаки съ присоединившимися, освободившимися отъ тягла элементами осуществляли по всей Россіи программу «экспроприации», имеваемую московскими людьми «воровствомъ». Въ 1612 году казаки вовсе не смирились, а ушли съ Заруцкимъ, оставивъ въ Москвѣ

*) Н. Н. Фирсовъ, Смута и народъ на Руси, Л. с., т. I, стр. 25.

только наиболѣе склонную къ государственному порядку часть (казаконъ домовитыхъ), которая и принимала столь существенное участіе въ выборахъ Михаила Романова. Казаки безпокоили Москву въ царствованіе Михаила, многіе раскольники ушли въ казаки послѣ церковной смуты, казачимъ было возстаніе Разина, казаки бунтовали при Петрѣ и изъ яицкаго казачества вышелъ Пугачевскій бунтъ. Народъ кашъ и связалъ въ своей памяти смуту съ казачествомъ. Не даромъ, какъ указалъ Н. Н. Фирсовъ, народная пѣсня, вспоминая смутное время, припѣваетъ: «ой съ Дону, ой съ Дону!»..

Сжимая такимъ образомъ съ русской исторіи романистическій флеръ, мы должны сказать, что опредѣляющими силами ея были, съ одной стороны, силы, организующія государство, силы порядка, съ другой стороны, силы дезорганизующія, анархическія, виѣшне выражающіяся въ различныхъ проявленіяхъ русской смуты. Особенностью русской исторіи является то, что смута эта не была попыткой организациі вольницы въ предѣлахъ государственнаго порядка, но представляла собою вѣчный выходъ ея изъ государства въ дикое поле и въ темныя лѣса. Уходъ отъ государства есть первостепенный фактъ русской исторіи, который физическое свое воплощеніе нашелъ въ казачествѣ и свое нравственное оправданіе — въ различныхъ политическихъ воззрѣніяхъ, оправдывающихъ бѣгство отъ организованныхъ политическихъ формъ общественной жизни.

2.

Основкой организующей идеей русской исторіи была идея московской самодержавной монархіи, которая съ воцареніемъ Петра истолкована была въ смыслѣ западнаго абсолютизма и превратилась

въ идею Россійской Имперіи Петербургскаго стиля. Въ другомъ мѣстѣ мы пытались показать, что идея московской неограниченной монархіи была идеей языческой, въ точности воспроизводящей всѣ основные моменты древне-восточнаго абсолютизма.*) Теорія же восточнаго абсолютизма утверждала, что государственный порядокъ является отраженіемъ порядка небескаго, что земной владина является носителемъ божественныхъ функций, что онъ есть существо страшное, карающее и милующее, что жизнь и смерть людей — въ его рукахъ, что онъ, нашъ богъ, несетъ спасеніе подданнымъ, съ которыми онъ связанъ не правовой, а чисто нравственной связью. Публицисты московской монархіи и главнымъ образомъ Іосифъ Сакинъ и его школа въ точности воспроизвели въ своихъ воззрѣніяхъ всѣ эти основныя пункты, изложенныя впоследствии въ политической теоріи Ивана Грознаго. Такимъ образомъ «іосифлячество» стало официальной теоріей московскаго самодержавія. Авторы этой теоріи принадлежали къ образованнымъ классамъ московскаго государства, были частью старой московской «интеллигенціи», преимущественно состоящей изъ духовенства. Вотъ эту «іосифлянскую» теорію, официально признанную московскимъ правительствомъ, обычно считают теоріей общенародной, національной. Полагаютъ, что, какъ думали іосифляне, такъ смотрѣлъ на государство весь русскій народъ. Ничего другого воззрѣній у него не существовало, а если они и были, то это была «нрамола», шатаиѣ, выдумна и нѣкоторыхъ злоумышленниковъ и бунтарей. Такому взгляду способствуетъ изложенная нами выше концепція русской исторіи, какъ процесса, въ которомъ не было «разномыслія», но все вытекало изъ мирнаго убѣжденія и

религіозно-обоснованнаго бытового уклада. При отверженіи этой наивной концепціи само собой ставится вопросъ: а что же волнующіяся, вулканическія народныя теченія, они-то, когда выступали противъ государства, исповѣдывали тѣ же идеи, что и іосифляне? Или же у нихъ было какое-то иное воззрѣніе на государство, не сходное съ официальной теоріей московскаго самодержавія? Можно прежде всего сказать, какъ это обычно и дѣлаютъ, что, если бы іосифлянская теорія была простой интеллигентской выдумкой, никогда не построилась бы мощное зданіе московскаго абсолютизма. Для построенія государственнаго порядка недостаточно, чтобы ему сочувствовала кучка образованныхъ людей; необходимо, чтобы въ построеніи его участвовали широкія народныя массы, которыя увѣровали въ правду данного государственнаго строя и почувствовали себя его искренними сторонниками и защитниками. *Русскій народъ долженъ былъ почувствовать себя конгеніальнымъ замыслу іосифлянъ — иначе не было бы и Московскаго государства.* Наиболѣе яркимъ показателемъ того, что идеалъ неограниченной монархіи московскаго стиля не былъ простой теоріей, являются событія смутнаго времени, къ которымъ и указываютъ, нашъ мы видѣли, писатели славякофильскаго толка. Народъ сначала смиренно созерцалъ смуту, «не зналъ, какъ помочь бѣдѣ», «какъ взяться за дѣло». По наивности онъ далъ себя вовлечь въ нрамола, но скоро онъ понялъ, «что здѣсь ему кромѣ своихъ бонозъ отстаивать и защищать нечего». Тогда онъ и пошелъ въ ополченіе Минина и Пожарскаго, обнаруживъ непомѣрное «богатство нравственныхъ силъ» и «прочность своихъ историческихъ и гражданскихъ устоевъ».***) Такъ имъ и

*) См. «Путь», № 6.

*) Концепція, которой придерживается *Ив. Забѣлинъ*, Мининъ и Пожарскій, изд. 3, 1896, стр. 7.

была провозглашена монархія московскаго стня, — зтотъ исконный общенародный русскій идеаль. Хотя приведенныя разсужденія и грѣшатъ несомнѣнной исторической наивностью, однако же нельзя отрицать, что сѣверные посадскіе люди и сѣверные мужики, шедшіе на освобожденіе Москвы, — эта московская «общественная середина», — ловидному, дѣйствительно поддерживали программу московской монархіи. Не увлекаясь «ни реакціонными планами княжескаго боярства», ни «исканіемъ общественнаго переворота», они олицетворяли собою ту консервативную силу, для которой монархическій идеаль не былъ простымъ словомъ, но болѣе или менѣе глубокимъ убѣжденіемъ.**)

Что московская монархія не лишена была популярности въ широкихъ народныхъ массахъ, свидѣтельствуеъ также и отношеніе народа къ царствованію Ивана Грознаго. Искорененіе бояръ, борьба съ родовой аристократіей, были поняты широкими народными массами, какъ истинно народное дѣло. «Лучше грозный царь, чѣмъ семибоярщина» — гласитъ народная пословица. «Грознос царствіе лучше междуцарствія». Какъ не разъ уже это отмѣчалось въ русской литературѣ, народъ нашъ въ своихъ пѣсняхъ и въ былевомъ эпосѣ предалъ забвенію большинство нашихъ царей, но сохранилъ память объ Иванѣ Васильевичѣ Грозномъ, — причеъ главнымъ образомъ о свѣтлыхъ сторонахъ его характера. Все это показываетъ, что народу нашему по душѣ былъ тотъ крайній типъ монархической идеологии, который олицетворенъ былъ и въ личности и въ воззрѣніяхъ Грознаго царя. Но что самое главное: народъ нашъ въ пословицахъ своихъ буквально воспроизвелъ теорію самодержавной монархіи,

какъ она, въ точномъ соотвѣтствіи съ языческими образцами, воспроизведена была іосифлянами и ихъ державнымъ ученикомъ.

Народныя пословицы наши утверждаютъ прежде всего ту истину, которая лежала въ основѣ восточно-языческаго монархизма, — истину о подобіи порядка небснаго и порядка земнаго. «Богъ на небѣ, царь на землѣ» — говорятъ его мудрость. «Что Богъ на небѣ, то на землѣ царь». Поэтому «безъ Бога свѣтъ не стоитъ, безъ царя земля не строится». Какъ и древніе народы, русскій народъ любитъ улаживать царя солнцу: «Свѣтится одно солнце на небѣ, а царь русскій на землѣ». Оттого царь и является носителемъ божественной воли: «Чего Богъ не изволитъ, того и царь не изволитъ». Царь повелѣваетъ, а Богъ на истинный путь наставляетъ. «Сердце царево — въ рукахъ Божіихъ». «Одному Богу Государь отвѣтъ держитъ». Здѣсь мы понимаемъ, на чемъ покоится неограниченность истиннаго монарха: онъ неограниченъ по близости своей къ Богу, какъ носитель божескихъ предначертаній и божественной правды. «Гдѣ царь, тутъ и правда». «Царское осужденіе безсудно, несудима воля царская». «Царь судитъ, какъ Богъ на сердце ему положить». «Правда Божія, а суда царево». «Судъ царево — судъ Божій». И понятно, что носитель божественныхъ предначертаній, существо особо близкое къ небу, не можетъ не быть страшнымъ и грознымъ. «Царь — не огонь, а ходя близъ него, опалишься». «Близъ царя — близъ смерти». Такой царь есть носитель божественнаго гнѣва и божественной милости. «Карать да миловать — Богу и царю». «Царевъ гнѣвъ — посолъ смертенъ». «Нѣтъ больше милосердія, какъ въ сердцѣ царево». Поэтому царь есть «батюшка», сласнитель и хранитель. «Царь щедръ — отецъ есть всѣмъ». «Безъ царя — народъ сирота». «Безъ царя

*) Платоновъ, Очерки по исторіи смуты, изд. 2., 1901, стр. 431.

земля вдова» (или Русь вдова). «Богомъ да царемъ Русь крѣпка».

Пословица есть «готовая формула нравственного поведения» первобытныхъ народовъ, мысль которыхъ усматриваетъ критерій истины не въ согласіи съ разумомъ, а въ «нсконностн», въ ореолѣ нерушимого преданія, завѣщаннаго отъ предковъ. «Пословица не даромъ молвится» — и не даромъ русскій народъ въ пословицахъ своихъ обоготворилъ монархію.

Монархія іосифлянскаго стня стала его подлиннымъ, «народнымъ» дѣломъ, — и послѣднимъ, можетъ быть, самымъ убѣдительнымъ доказательствомъ этого являются знаменательныя событія русской исторіи, носящія имя раскола. Съ точки зрѣнія исторіи политическихъ идей расколъ представляется явленіемъ, совершенно исключительнымъ по самобытности тѣхъ процессовъ, которые обнаружилъ въ сѣбѣ съ его постепеннымъ развитіемъ. Расколъ не былъ «протестанскимъ», «реформаторскимъ» движеніемъ, — напротивъ, онъ истекъ изъ глубинъ московскаго бытового консерватизма. Расколъ могъ родиться только въ атмосферѣ іосифлянскаго государства, поставившаго своей главной цѣлью защиту правовѣрія. Проблема раскола, въ сущности говоря, задана была самимъ Іосифомъ Волоколамскимъ, — и то, что совершилось, было позднѣйшимъ историческимъ выполненіемъ этого задания. Не безъ основанія раскольники считали Іосифа «своимъ» и высоко чтить.*) Въ сочиненіяхъ Іосифа былъ ясно поставленъ вопросъ о томъ, какъ должно относиться къ правительству, если оно перестало стоять на стражѣ истинной вѣры. Безъ колебаній Іосифъ утверждалъ, что истинный православный не

обязанъ признавать такое правительство и ему повиноваться.**) Такъ и стали поступать раскольники въ тотъ моментъ, когда, по ихъ мнѣнію, государство перестало быть хранителемъ правовѣрія. Впрочемъ, пока отступничество государства отъ правовѣрія было еще не вполне рѣшительнымъ, можно было не предавать его безусловному осужденію. Можно было считать, что государство дѣйствуетъ «по простотѣ», по недомыслию, и не впадаетъ въ неисправимый грѣхъ. Оттого предметомъ отрицанія раскольниковъ было сначала не государство, а только представители официальной церкви. Первые вожди раскола старались выгородить и обѣлнить государство, переложить всю долю ответственности на представителей официальной церкви. «Церковь православная» — говорили они — «а догматы церковные отъ Никона еретика»... «А государь нашъ, царь и великій князь Алексѣй Михайловичъ, православенъ, но токмо простою своею душою принялъ отъ Никона, мнимаго пастыря, внутренняго волка, книги, чая ихъ православны, не разсмотрѣвъ плевелъ еретическихъ въ нихъ».***) Нанболѣе горячій сторонникъ раскола, протопопъ Аввакумъ, еще полонъ вѣры въ силу царской власти.***)

Русскій народъ, расходясь въ расколъ съ официальной церковью, старается еще держаться за государство и за царскую власть. И онъ держался такъ вплоть до царствованія Петра I, вплоть до учрежденія Имперіи, когда, по мнѣ-

*) Какъ это отмѣчаетъ Жмакинъ въ своемъ сочиненіи «Митрополитъ Даніилъ». Читенія въ Импер. Общ. Исторіи, 1881, II.

*) Моментъ этотъ въ воззрѣніяхъ іосифлянъ очень ярко подчеркнутъ въ монографіи Дьяконова «Власть Московскихъ государей».

**) Записка о допросѣ Аввакума Лазаря Епифанія 5 авг. 1667 г. «Братское Слово». 1876., № 1 стр. 21.

***). Описаніе нѣкоторыхъ сочиненій написанныхъ раскольниками въ пользу раскола. Записка Александра Б. (Арх. Никанора Ростовскаго), СІВ, 1861, ч. II, ст. 37.

нію довольно широкихъ народныхъ круговъ, государство безповоротно впадо въ грѣхъ. Учрежденіе Имперіи рѣзко обозначаетъ тотъ водораздѣлъ, перейдя который извѣстныя части русскаго народа уже прямо начинаютъ отвращаться отъ государства, переставшаго хранить завѣты старины и правой вѣры. И прежде всего раскольники отходятъ отъ теоріи божественнаго происхожденія власти, отъ постулатовъ христіанской лояльности по отношенію къ государству, впадая въ настроенія ветхозавѣтныя и апокалипсическія.*) Раскольничьи писатели съ подробностью останавливаются на критикѣ того взгляда на государство, согласно которому всякая власть происходитъ отъ Бога и всякая душа должна повиноваться властямъ придерживающимся. Раскольники считаютъ, что теорію эту создали «лже-праведники» и что она совершенно не подходитъ къ современнымъ условіямъ жизни. «Въ началѣ бо евангельской проповѣди» — говорятъ они — «всюду бѣ властн языческія, а здѣ еретицы богохульные обладаша, и они тогда, языческіе властители, слуги токмо дьявола нерекосаша, здѣ же о самомъ сатанѣ по числу его (666) состоитъ слово.***) Поэтому слѣдуетъ говорить не о «покореніи» этимъ властямъ, но о брани съ ними, не о почтаніи ихъ, но о ненависти. «Сатанинскія властн Богъ, словами пророка, яко враговъ истиннѣ повелѣваетъ ненавидѣти, глаголя, ненавидящіе тя, Господи, возненавидѣхъ, совершенною ненавистью возненавидѣхъ ихъ, бо враги быше мои.***)

Такою ненавистью и возненавидѣли раскольники Имперію, учрежденіе ко-

торой истолковано ими было, какъ новое своеобразное язычество, какъ служеніе новымъ Вааламъ и Астартамъ. Императоръ сталъ для нихъ «лжехристомъ», который «нача превозношатся паче всѣхъ глаголемыхъ Боговъ». «И бысть самовластенъ, не имѣя никого въ равенствѣ себѣ, восхитивъ на себя не токмо точію царскую власть, но и святительскую, божію, бысть самовластный пастырь, единая безглавая глава надъ всѣмъ».*) Онъ какъ бы приписалъ себѣ славу сына Божія. Тѣ поэтическія словословія, съ которыми наше образованное общество обращалось къ Петру, истолковывались просто, какъ кощунство.

«Онъ богъ твой, богъ твой,
о Россія!
Онъ члены взялъ въ тебѣ
плотскіе
Сошедъ къ тебѣ отъ горныхъ
мѣстъ...»

Ссылаясь на эти слова, народные противники императорской власти прямо говорили: «н пакн именовался божествомъ Россіи»... «Ибо онъ древній змій, сатанъ, прелестникъ, сверженъ бысть за свою гордыню отъ горныхъ ангельскихъ чиновъ, сошелъ по числу своему 1666 (годъ рожденія Петра), взявъ члены себѣ плотскіе, якоже святіи пишутъ Ефремъ и Ипполитъ: родится соудъ скверный отъ жены, и сатана въ него вселится и начнетъ творити волею своею». Невыносимы были для народной фантазіи самыя свѣтскія изображенія Петра. Взвѣсивъ на гравюру, рѣзанную въ 1764 году, изображающую императора вмѣстѣ съ Минервою, раскольники говорили, что все это «иконы Антихристовы», «образы звѣрныя». «И тронъ ихъ общій, и книги законныя подъ ногами

*) Ср. мою статью въ № 5 «Пути».

**) Кельсиевъ, Сборникъ правит. свѣд. о раскольникахъ, т. IV, Лондонъ 1860, стр. 268-9. «Выписка изъ дневника Евфимія».

***) Ibid., стр. 274 «Выписка изъ соч. Никанора Семенова».

*) Кельсиевъ, С. с., т. II, Собраніе отъ св. Писанія о Антихристѣ.

ихъ, и якоже Меркурій, богъ еллинскій, богъ купечества и краснорѣчія, и *ворамъ помощель*, со оною же Минервою симъ же видомъ описуя изобразуютъ». Образъ этотъ «подоболѣпнѣ существа идола, Данииломъ видѣннаго».

Расколь нашъ справедливо получилъ названіе «старообрядчества», такъ какъ онъ представлялъ собою острую реакцію, проявленную старымъ московскимъ бытомъ на новые петербургскіе порядки. И съ поразительной простотой и ясностью формулировалась политическая программа старообрядчества. *«Императоромъ Александра Николаевича не признаю, а признаю его царемъ»* — показывалъ въ 1855 г. арестованный раскольникъ (еодосѣвецъ). *«Титулъ императоръ значить Перунъ, Титанъ или Дьяволъ; гербъ двуглаваго орла есть также дьявольскій, ибо человекъ, звѣрь и птица имѣютъ по одной головѣ, а двѣ головы — у одного діавола. Благочестивѣйшими и благоутѣрными царя и всю царскую фамилію признаю тогда, когда они станутъ вѣровать въ истиннаго Ісуса, а не Ісуса-антихриста, и когда освободятъ насъ, вѣрующихъ въ древнюю церковь и страждущихъ въ заточеніи, отъ вашего ложнаго трех-перстнаго духовейства, которое состоитъ изъ щепотниковъ, осквернившихъ церковь и вѣру... Законы гражданскіе созданы не царемъ, а начальствомъ; царемъ же подписаны только изъ одной боязни и опасенія за свою жизнь; а потому я эти законы считаю ложными и беззаконными, а признаю Стоглавый законъ Іоанна Грознаго. Властей мірскихъ я признаю только тѣхъ, кои поставлены были царемъ, а не императоромъ. Начальниковъ надъ нами, правотѣрными, нынѣ вовсе нѣтъ никакихъ, а прежде были бояре и возводи. Сенатъ же вашъ — есть дьявольскій комитетъ».*)*

Едва ли можно съ большей четкостью

выразить силу впечатлѣнія, произведеннаго идеей іосифлянскаго государства на душу подлиннаго русскаго человѣка. Еще въ половинѣ прошлаго столѣтія русскій политическій вопросъ сводился у него къ простой формулѣ: «сіяющій православіемъ» московскій царь да воссядетъ на престолъ петербургскаго императора и да станетъ онъ хранителемъ правовѣрія, соотвѣтствующаго до-никоніанской эпохѣ. Ибо «Церковь ваша православною и святою была до патріарха Никона» — говорили старообрядцы. «Со временъ же Никона духовенство иарушило вѣру христіанскую и церковь ваша, которую вы называете православною, осквернена... Я же чту древнюю церковь, бывшую до Никона, а нынѣшнюю вашу проклиною и никогда въ нее не хожу»...*) Дониконіанская церковь вмѣсто никоновской, царь вмѣсто императора, стоглавъ вмѣсто свода законовъ, бояре и воеводы вмѣсто чиновниковъ, приказы вмѣсто «дьявольскаго комитета, олицетворяемаго Сенатомъ — это-ли не обнаруженіе дѣйственной силы московскаго міросозерцанія, дожившаго до конца XIX вѣка и, неоспоримо, пошедшаго на убыль уже на нашей памяти?

И тѣмъ не менѣе, не все благополучно было въ этомъ исконномъ, національномъ русскомъ политическомъ идеалѣ. Въ дѣйствительности, за старое московское государство многіе изъ его современниковъ держались, но держались съ большими оговорками. Объ этомъ уже свидѣлствуетъ сама, выраженная въ пословицахъ народная мудрость. Въ пословицахъ и поговоркахъ русскій народъ, какъ мы видѣли, обоготворилъ монархію, однако нельзя въ нихъ не открыть въ то же время рѣзкаго политическаго протеста, глубокой соціальной критики. «До Бога высоко», говоритъ народная мудрость — «до Царя далеко». «Не вѣдаетъ царь, что

*) Кельсиевъ, С. с., т. I, стр. 217.

*) Ibid.

дѣлаеть псарь». «Царь жалуетъ, псарь разжалуетъ». Въ этихъ изрѣченіяхъ порицается не сама монархія, какъ институтъ, но ея реальныя воплощенія. Монархъ покинулъ народъ, какъ Богъ покинулъ міръ — таковы настроенія способствующія въ религіозномъ сознаніи проповѣди манихейства, въ политическомъ — развѣнчиванію религіозно обоснованнаго государства. Иногда, впрочемъ, русская пословица идетъ и еще дальше: народу не по душѣ, что онъ во всемъ зависитъ отъ постороннихъ, высшихъ силъ. «Душа — Божья, голова — царская, спина — боярская». «Осудари наши, воля ваша, хотъ дрова на насъ вози, лишь понемногу клади». Особенно протестъ этотъ рѣзокъ тогда, когда дѣло идетъ и о зависимости не отъ Бога и царя, а отъ высшихъ классовъ. «Мы и въ аду служить будемъ на баръ: они будутъ въ котлѣ кипѣть, а мы дрова подкладывать». Баре и бояре — вотъ корень социальнаго зла, искажающаго и природу царской власти. «Царскія милости сквозь боярское сито сѣются». Особенно же вредными считаются государственныя слуги, служилое сословіе, бюрократія. «Воевода хотъ не стоитъ лыка, а ставъ его за велика». «Помути, Господи, народъ, да покорми воеводъ». «Богъ сотворилъ два зла: приказнаго да козла». «Дереть коза лозу, а волкъ — козу, а мужикъ — волка, а попъ — мужика, а лопа — приказный, а приказнаго — чортъ». «Приказный за перо возьмется, у мужика мошна и борода трясется». Бичеванію подвергается продажность и своеволие царскихъ слугъ. «Воръ виновать, а подъячій мошнѣ его радъ». «Отъ чорта отобьешься дубиной, а отъ подъячаго полтиной». «Съ подъячимъ возиться — камень за пазухой держать». «Дьякъ у мѣста, что котъ у тѣста: а дьякъ на площади, то Боже пощади». Особенно же народное сознаніе возмущаетъ несправедливость государственнаго суда.

«Изъ людей не скоро праведныхъ найдешь судей». «Судъ прямой, да судья кривой». «Не бойся закона, бойся судьи». «Тотъ и законъ, какъ судья знакомъ». «Когда ракъ свистнетъ, тогда судья рѣшитъ право». «Подпись судейская, а софѣсть лакейская». «Богъ любитъ праведника, а судья — ябедника». «Судьямъ полезно, что имъ въ кармаи полѣзло». «Судейскій карманъ, что поповское брюхо, что утиный зобъ». «Судью подаришь, все побѣдишь».

Такъ искажаются въ народномъ сознаніи божественныя установленія монархіи. Монархія-то Божье дѣло, да порядки въ ней, скорѣе, дѣло нечистаго. И вотъ возникаетъ у русскаго человѣка глубочайшее стремленіе — исправить эти порядки. Пожалуй, силой такого стремленія, искренностью его, самоотверженностью съ которою оно реализовалось, русскій человѣкъ отличается отъ многихъ другихъ народовъ. Съ величайшимъ подъемомъ ищетъ онъ «правды» и хочетъ государство свое построить, какъ «государство правды». Сторонники того воззрѣнія, которое считаетъ іосифлянскую монархію, единственнымъ національнымъ идеаломъ нашимъ, совершенно упускаютъ изъ вида эти исконныя стремленія русской души, свойственныя вовсе не одной интеллигенціи петербургскаго періода, но столь же дорогія старому московскому и просвѣщенію, и непросвѣщенію человѣку.

Мы знаемъ четыре отвѣта на вопросъ, какъ представлялось подобное «государство правды» въ широкихъ русскихъ народныхъ воззрѣніяхъ на политическій міръ: 1) идея православной *правовой* монархіи; 2) идея диктатуры; 3) идея казацкой вольницы; 4) идея сектантскаго пониманія государства. Мы увидимъ, что всѣ онѣ, будучи глубоко народными, очень сильно отличались отъ политическихъ воззрѣній іосифлянства.

До сихъ поръ еще можно встрѣтить сторонниковъ того воззрѣнія, согласно которому абсолютная монархія «іосифлянскаго» типа является истиннымъ и единственно возможнымъ политическимъ идеаломъ восточнаго православія. При этомъ забываютъ, что несмотря на значительное укореніе «іосифлянства» не только въ правящихъ классахъ, но и среди широкихъ народныхъ массъ Московіи, оно и въ коемъ случаѣ не было единственнымъ московскимъ политическимъ направлениемъ и укоренилось только послѣ упорной борьбы съ противниками, не безъ права считающими себя также хранителями православнаго духа. Идеиная разногласія представителей іосифлянской школы и ихъ политическихъ противниковъ не потеряли до нашихъ дней своего актуальнаго значенія. И, можетъ быть, освѣщеніе ихъ съ точки зрѣнія исторіи политическихъ идей особенно важно въ наши дни, — въ тѣ дни, когда принятое Имперіей іосифлянское наслѣдіе рухнуло въ великой новой смутѣ, и когда вопросъ объ отношеніи восточнаго православія къ государству требуетъ новаго, чисто принципиальнаго разрѣшенія. Надъ восточнымъ русскимъ православіемъ доселѣ витають еще полужычскіе призраки «іосифлянства» и полужабытымъ для него остается та другая интуиція политическаго міра, которая въ эпоху укрѣпленія Москвы формулирована была партіей «заволжскихъ старцевъ» съ Ниломъ Сорскимъ во главѣ, развита была публицизмомъ XVI вѣка Вассіаномъ Патрикѣевымъ, въ важнѣйшихъ пунктахъ поддержана была Максимомъ Грекомъ и долго отражалась въ политическихъ трактатахъ позднѣйшей Московіи. Историческая судьба не была благопріятна этому теченію, которое иногда называли потасканнымъ словомъ «либеральный». Во-

жди его были побѣждены іосифлянами уже въ концѣ царствованія Ивана III. Многие изъ нихъ были объявлены еретиками и кончили жизнь въ заточеніи, въ іосифлянскихъ монастыряхъ. «Которой изъ обѣихъ сторонъ сочувствовали у насъ болѣе» — вопросъ этотъ, поставленный еще въ 60-хъ годахъ прошлаго столѣтія О. Миллеромъ, до сей поры нельзя считать разрѣшеннымъ. Но при тѣсной близости противниковъ іосифлянъ съ нашимъ русскимъ старчествомъ и при громадномъ авторитетѣ, которымъ пользовалось старчество до послѣдняго времени среди нашего народа, позволительно предполагать, что это было также широкое народное теченіе, — извѣстный подземный пластъ, живущій въ глубинахъ русской стихіи и не всегда всплывающій на поверхность.

Политическія настроенія, вышедшія изъ среды заволжскихъ старцевъ и поддерживаемыя московской публицистикой XVI вѣка, отнюдь не питались какими-либо радикальнымъ, демократическимъ, республиканскими идеями. Послѣднія вообще были очень слабо развиты въ русскомъ народѣ, который даже въ своей оппозиціи монархіи любилъ оставаться монархистомъ. Такъ и противная іосифлянамъ партія стояла на точкѣ зрѣнія богоустановленности царской власти, придавая однако этому взгляду нѣсколько иной по сравненію съ Іосифомъ Волоколамскимъ и его школой оттенокъ. «Мнози бо глаголють въ мирѣ», говорится въ одномъ изъ политическихъ сочиненій XVI вѣка, — «яко самовольна челоуѣка Богъ створи на сей свѣтъ; аще бо сотвори Богъ самовластна челоуѣка на сей свѣтъ, и ои бы не уставилъ царей и великихъ князей и прочихъ властей», не раздѣлилъ бы отъ орды орды».*)

*) Дружининъ и Дьяконовъ, Бесѣды Валаамскихъ Чудотворцевъ. «Лѣтописи Археологической комиссіи», т. X, СПб., 1889.

заранѣе считается неприемлемой теорія человеческого самовластиа или, можно сказать, демократіи, — теорія, о которой знали, какъ мы видимъ въ Московскомъ «мірѣ». Богъ сотворилъ царей и великихъ князей и прочія власти «на воздержаніе міра сего и для спасенія душъ нашихъ». Можно подумать, что авторъ учить здѣсь о царской власти такъ же, какъ училъ Іосифъ Волоколамскій и Иванъ Грозный, — что «принципы власти у обоихъ направленій совершенно одинаковы». Однако, это — только внѣшнее, поверхностное сходство. Для направленія, исходящаго отъ заволожскихъ старцевъ, прежде всего характерно убѣжденіе, что всякое земное государство лежитъ въ грѣхѣ и что потому оно никакъ не можетъ быть точнымъ отображеніемъ и подобіемъ божественнаго порядка. Государство есть царство міра сего, и «вся, яже въ немъ», — «се свѣтное царство». А въ то же время есть другое «внѣсвѣтное» царство, царство Божіе, — и путь къ нему не есть путь государства, но путь иночества. Иночество же отрекается отъ всѣхъ мірскихъ суетъ, отъ міра сего «и вся, яже въ немъ», слѣдовательно, и отъ пути государства.*) Здѣсь и намѣчается коренное противорѣчіе, раздѣляющее два направленія въ русскомъ православіи по вопросу объ отношеніи къ государству. Для іосифлянъ спасеніе состоитъ въ учрежденіи правовѣрнаго государства, т. е. такого государства, которое всецѣло сольетъ себя съ установленіями положительной религіи и, слѣд., сольетъ себя всецѣло съ Церковью. Догматы и обряды церковные стаиутъ законами этого государства, глава его, поскольку онъ хранитъ правовѣріе, станетъ въ то же время и главой церкви, церковь же станетъ частью государственнхъ установленій и неизбежно приметъ

*) Мысли эти особо подчеркнуты въ «Бесѣдѣ Валаамскихъ Чудотворцевъ», С. с.

формы «сестороиняго» царства. Живя въ такомъ государствѣ, повинаясь его власти, исполняя его законы, человекъ тѣмъ самымъ исполняетъ предписанія религіи, слѣд., живетъ праведной жизнью и спасается. Государство въ этомъ пониманіи исполняетъ ту же миссію, какую оно исполняло у Гегеля, у котораго въ государствѣ воплотилась сама объективная нравственность, или у Конфуція, полагающаго, что въ государствѣ живетъ самъ небесный принципъ. Напротивъ, для противоположнаго направленія, выраженнаго заволожскими старцами, спасеніе не покрывалось служеніемъ положительному религіозному закону, но прежде всего требовало глубокаго личнаго акта, духовнаго или «умнаго» дѣланія. Обѣтъ иночества не состоялъ въ томъ, чтобы жить государствообразной жизнью, но въ томъ, чтобы въ этой жизни достигнуть того божественнаго свѣта, которымъ освѣщена жизнь иная. Поразительна разниа тѣхъ двухъ монастырскихъ уставовъ, которые составлены были, съ одной стороны, Іосифомъ Волоколамскимъ, съ другой, — Ниломъ Сорскимъ. Въ монастырѣ Іосифа все покоилось на дисциплинѣ, на регламентаціи. Праведная жизнь достигалась тѣмъ, что иноки были все время заняты исполненіемъ внѣшнихъ обязанностей и имъ некогда было посвящать себя какимъ-либо индивидуальнымъ духовнымъ упражненіямъ. Напримѣръ, вся жизнь икоковъ находилась у Іосифа подъ наблюденіемъ игумена, келаря и 12 изъ старѣйшей братіи. «Одни изъ этихъ старцевъ днемъ и ночью обходятъ монастырь черезъ каждый часъ времени, чтобы всѣ иноки находились въ своихъ келіяхъ и занимались своими трудами, а не бродили безъ дѣла. Другіе наблюдаютъ за благочиніемъ въ столовой. Третьи во время богослуженія обходятъ всю церковь, чтобы видѣть, всѣ ли иноки присутствуютъ въ ней и каждый-ли

стоять на своемъ мѣстѣ. Четвертые становятся въ притворѣ у церковныхъ дверей, чтобы стоящіе въ притворѣ не разговаривали и не смѣялись и не выходили изъ церкви во время службы и т. д. *) Въ этомъ смыслѣ монастырь Іосифа справедливо называютъ «церковно-государственнымъ» учрежденіемъ, — такъ какъ онъ весь построенъ на «правдѣ виѣшней», а не на «правдѣ внутренней».**)

Монастырь Іосифа былъ не только школой виѣшней дисциплины для всѣхъ вѣрныхъ хранителей догматовъ и обрядовъ, но и *исправительнымъ* заведеніемъ для всѣхъ отклоняющихся отъ положительной религіи: недаромъ въ Волоколамскій монастырь заключались наиболѣе видные еретики и вольнодумцы старой Москвы. Нѣчто принципиально иное представляетъ собою монастырь въ пониманіи Нила Сорскаго. Скитскій уставъ Нила касается вопроса о виѣшнемъ поведеніи только въ предисловіи. Самое же содержаніе устава трактуетъ исключительно объ «умиомъ дѣланіи», — о приемахъ и способахъ духовнаго подвижничества. Уставъ этотъ въ сущности говоря, не юридическій памятникъ, а религіозно-философскій трактатъ, учащій о правилахъ духовнаго и мистическаго опыта. Потому монастырь Нила и есть не учрежденіе «церковно-государственное» и «исправительное», но вольная школа духовной жизни. Въ такой школѣ, а не въ государствѣ вступаемъ мы, по воззрѣніямъ названнаго направленія, на истинную дорогу божию.***)

Изъ сказаннаго понятнымъ становится глубокое различіе въ вопросѣ объ отношеніи церкви и государства, *принци-*

пально раздѣляющее оба названныхъ направленія. Если іосифлянская церковь сама «давалась» въ руки государства — для того, впрочемъ, чтобы самой выступать во всеоружіи государственнаго могущества, — то его противники, наоборотъ, требовали рѣшительнаго раздѣленія сферы свѣтской и церковной. Для нихъ истинная церковность видимое проявленіе свое имѣла въ скитской жизни, а эта послѣдняя, какъ мы видѣли, не только по оформленіямъ своимъ отличалась отъ государства, но и по задачамъ своимъ не призвана была выполнять какія-либо свѣтскія, мірскія цѣли. Изъ этого основнаго разногласія происходила прежде всего извѣстная въ XVI вѣкѣ полемика между обѣими школами по вопросу о правѣ монастырей владѣть имуществами и по вопросу объ участіи иноковъ въ государственной жизни. «А вотчинъ и волостей» — говорили сторонники Нила Сорскаго — «со христіаны отикудъ инокомъ не подобаетъ давати: то есть инокомъ *душевердно*, что мірскими суетами мястися...» «Не съ иноки Господь повелѣлъ царемъ царство и грады и волости держати и волость имѣти...» «Иноковъ отъ всего мірскаго и суетнаго *отставити*, отнюдъ *отставити* — волостей съ христіаны не давати...» «Нестяжатели» упрекали іосифлянъ, что они превратили храмъ Божій изъ мѣста спасенія въ пріютъ «высокоумства и величества», что такимъ образомъ монастыри стали обителями пьянства, грабленія и всякой нечистоты; что иноки превратились какъ бы въ «мірскихъ приказныхъ»*). Для сторонниковъ старческаго совершенно неприемлемымъ оказывается то состояніе государственной церкви, къ которому склонилось восточное православіе впервые не въ эпоху Петровскаго Синода, но еще ранѣе, во

*) Пр. Макарія, Исторія русской церкви, т. II, 1871, стр. 68.

**) Жмакинъ, I. с., стр. 21.

***) Нила Сорскаго, Преданіе и уставъ. Памятники древ. письменности, т. CLXXIX 1912.

*) Выраженія, взятые изъ «Бесѣды Валаамскихъ Чудотворцевъ», I. с.

времени стронтельства Московскаго государства. Ни въ одиомъ христіанскомъ направленіи не была высказана въ столь рѣзкой формулировкѣ мысль: да стоитъ Церковь внѣ всякихъ государственныхъ дѣлъ! Причемъ ошибочно считать названную мысль проявленіемъ полнтической пассивности. Выставляя эту норму, заволжцы хотѣли прежде всего «поставить церковь на первую духовную красоту» съ тѣмъ, чтобы ея пастыри стали бы истинными обладателями чисто духовнаго авторитета, сдерживающаго всякія незаконныя стремленія свѣтскаго государства.**) Программой ихъ было ие Церковь опустить до состоянія государства, ио государство поставить подъ чисто нравственное руководство церкви. Теорія іосифлянъ устанавливаетъ начала своеобразнаго восточнаго «папизма», имѣющаго двѣ историческія формы воплощенія: или единоначаліе царя, какъ главы церкви, или двоеначаліе царя и патріарха, изъ которыхъ послѣдній существуетъ въ качествѣ государственнаго органа.

Изъ того взгляда, что путь государства вовсе не есть путь, ведущій въ Царствіе Божіе, вытекаютъ неизбежныя послѣдствія, касающіяся самыхъ представленій о природѣ государственной власти, ея задачахъ и границахъ. И прежде всего, названный взглядъ рѣшительно несовмѣстимъ съ тѣмъ варіантомъ теоріи царбожества, который возникъ на восточно-христіанской почвѣ и былъ развитъ іосифлянами и ихъ державнымъ ученикомъ, царемъ Иваномъ Васильевичемъ Грознымъ. Интересно прежде всего остановиться на приѣмѣ, при помощи котораго іосифляне соединили языческую идею царбожества съ христіанскимъ вѣроученіемъ. Названный приѣмъ сводился къ преимущественному истолкованію царской власти при помощи

образовъ Ветхаго Завета, при чемъ для доказательства приводились отиудъ не тѣ цитаты, которыя говорятъ о правахъ царей еврейскихъ и ихъ отношеній къ народу, но преимущественно представленія ветхозавѣтныхъ кингъ о мощи Еговы и его власти надъ еврейскимъ народомъ. Въ этомъ смыслѣ можно сказать, что Іосифъ Волоколамскій и его школы находились подъ впечатленіемъ древне-еврейскихъ религіозныхъ представленій, переносимыхъ ими прямо съ ветхозавѣтнаго бога на земного царя. «Духъ Библіи имѣлъ на него (Іосифа) сильное вліяніе. На Библии воспиталъ оиъ строгость своихъ приговоровъ и пророческую ревность о Богѣ...»**) На Библии, прибавимъ мы, воспиталъ оиъ и свою ревность о царѣ. Ветхозавѣтный богъ «по природѣ буренъ и неистовъ», «онъ добивается своей цѣли страстно и раздражительно», «оиъ награждаетъ, караетъ, наставляетъ», оиъ «раздражается своеволіемъ челоуѣка и больно бьетъ его за ослушаніе», оиъ «требуетъ покорности, въ составъ которой входятъ и почетъ, осуществляемый внѣшнимъ культомъ».***) Но не таковы-ли іосифлянскій царь, не таковы-ли Иванъ Грозный! Іосифлянскій царь, подобно Еговѣ, долженъ горѣть къ противникамъ своимъ «божественной ревностью» и проявлять къ нимъ «праведную ярость».***) «Совершенную ненависть» долженъ питать оиъ къ врагамъ своимъ, богоотступникамъ. Онъ долженъ править подданными при помощи того «божественнаго коварства» и «божественнаго перенхщренія», пользуясь которымъ ветхозавѣтный богъ ие передалъ прямо богатствъ египетскихъ въ руки евреевъ, ио повелѣлъ Моисею перехитрить фараона, отпустившаго ихъ

*) Слова Жмакина.

**) Характеристики взяты изъ «Ключа вѣры» Гершензона.

***) Выраженіе митроп. Даниила, Жмакинъ, 1. с., стр. 409.

*) Жмакинъ, 1. с., 100.

на три дня въ пустыню для молитвы; или, какъ онъ перехитрилъ Саула, заставивъ Самуила солгать, что онъ ходилъ на жертвоприношеніе, а не на помазаніе новаго царя. Рѣшительнымъ образомъ долженъ бороться онъ съ проявленіями человѣческаго своеволія. Его первымъ закономъ долженъ быть законъ возмездія, — этотъ основной законъ Ветхаго Завета.

Для заволжскихъ старцевъ верховной религіозной нормой былъ не ветхій заветъ, а новый. Потому не считали они для христіанина обязательными тѣ установленія, которыя можно вычитать въ Библии. «Божественная ревность», которую возводили въ принципъ іосифляне, назалась имъ проявленіемъ древняго закона, которому противопоставляется евангельская заповѣдь любви. Отвѣчая на ветхозавѣтные примѣры, заволжскіе старцы говорили: «Еще жъ ветхій заветъ тогда бысть, намъ новѣй благодати яви Владыка христіолюбивый союзъ, еже не осудити брата брату: не судите и не осуждены будете».*) И весьма убійственно для іосифлянъ уназывали старцы на то, что іосифляне, въ своей борьбѣ съ «жидовскою» ересью, сами становились жидовствующими, «субботниками»: «Аще ты повелѣваеши, о Іосифе, брату брата согрѣшивша убити, то скорѣе и суббота будетъ, и вся ветхаго завета, ихъ же Богъ ненавидитъ». Такимъ образомъ іосифлянскій богъ гнѣва и ярости у противоположнаго направленія становился Богомъ любви и милосердія. А вмѣстѣ съ тѣмъ мѣнялись необходимо и представленія объ истинномъ православному царѣ.

«Молимъ васъ», читаемъ мы въ одномъ извѣстномъ памятникѣ XVI вѣка, — «возлюбленніи отцы и драгая братія —

*) Отвѣтное посланіе заволжскихъ старцевъ Іосифу, цитируется по Панову, Журн. Мин. Нар. Пр., 1877, февраль.

поноряйтесь благовѣрнымъ царемъ и великимъ княземъ и въ благовѣрніи княземъ русскимъ, радѣйте и во всемъ имъ прямите, и Бога за нихъ молитесь, и добра государемъ своимъ во всемъ хотите!...*) Но тутъ же памятникъ прибавляетъ: «Милостивъ человекъ есть царь, милость показа къ міру — уподобися милостивому Богу». Танюже подобаетъ всякому милостиву быти другъ къ другу». Подобно этому и Вассіанъ Патринѣвъ полагалъ, что «царемъ и великимъ княземъ достоинъ дѣла дѣлать милосердно».***) Такимъ образомъ на мѣсто царя гнѣва и мести ставится царь любви и милости. Задача его — въ построеніи истиннаго, праведнаго государства. «Да ничтоже предпочтеша паче правды и суда царя небеснаго» — увѣщевалъ государей другой черновный дѣятель характеризуемой эпохи, родомъ чужестранецъ, призванный въ Московію съ Аѳона, выдавшій міръ, бывавшій въ чудесномъ Флорентійскомъ градѣ, — «прекраснѣйшемъ и преподобнѣйшемъ сущихъ въ Италіи градовъ» и слышавшій тамъ страстную проповѣдь «мниха Іеронима» (Савонаролы), «латыняна родомъ и ученіемъ», пренсполненнаго «всянія премудрости и разума боговдохновенныхъ писаній и вышняго наказанія, сирѣчь философіи, подвижничества презрѣнья и божественной ревностью довольно украшенъ»***). «Ничтоже убо потребнѣе и нужнѣе правды благовѣрно царствующему на земли» — училъ онъ. Съ тѣмъ же идеаломъ выступаетъ и авторъ танъ называемаго Сильвестрова посланія****). «Богомъ возвышенный царю... царствуй истины ради и кротости и правды.. Престоль твой правдою и нрѣ-

*) Изъ «Бесѣды Валааамск. Чудотворцевъ», I. с. стр. 2-3.

**) Жмактнѣ, I. с. стр. 98.

***) Максимъ Грекъ.

****) Ждановъ, Матеріалы по ист. Стоглаваго Собора. Ж. М. Н. Пр. 1876, іюль.

постью и судомъ истиннымъ утверждеиъ есть, жезлъ правды — жезлъ царствія твоего»). И эта милость и нротость необходима не только во внутренней, но и во внѣшней политикѣ. Только «невѣрные тщатся въ ратѣхъ на убійство и на грабленіе, и на блудъ, и на всякую нечистоту и злобу своими храбростями и тѣмъ хвалятся.***) Истинный православный царь править «не своею царскою храбростію, ниже своимъ подвигомъ, но царскою премудрою премудростію».)***)

Московскій книжный человекъ XVI столѣтія былъ глубоко убѣжденъ, что безъ элемента «правды» не можетъ стоять никакое государство. Объ этомъ учила его не только религія, въ этомъ убѣждала его и доступная ему философія. Образцомъ политической мудрости характеризуемой нами эпохи для русскихъ людей были не какія-либо сочиненія по естественному праву, сводящія царскую власть къ волѣ народиой, — иѣтъ, образцомъ мудрости, въ значительной степени запретной и тайной, а потому особо привлекательной, служила извѣстная и на Западѣ книга «Аристотелевы врата или тайная тайныхъ», ходившая среди нашихъ старыхъ книжниковъ въ славянскомъ переводѣ.*****) Книга эта чтеніе которой считалось, повидимому, показателемъ уже еретическаго свободомыслія, «сложена» будто бы была «философомъ великимъ и преподобнымъ Ари-

стотелемъ ученину своему, царю великому Александру, иарицаемому Рогатымъ». И тайная премудрость ея гласить не о томъ, какъ устроить государство безъ царя, но о томъ, какъ *править хорошему царю*. Книга эта, повидимому, служила источникомъ, которымъ руководствовался не только князь Курбскій въ своей политической теоріи, очень близкой по принципамъ къ направленію завожскихъ старцевъ, но и многія другія публицистическія сочиненія XVI вѣка. Въ книгѣ этой утверждается мысль, что «правдой» устроилось все — стали небеса надъ землей, населилася земля и устроились царства; правдою становятся послушными слуги государевы, правдою утѣшаются бѣдные, привлекаются враги. «И умирають народы отъ всякой нривды» — гласила приписываемая Аристотелю мудрость.*) И утверждалось въ ней, что укрѣпляетъ царства «уставиная доброта», а не «лютованіе» и что не тотъ истинно овладѣваетъ человекомъ, кто понукаетъ его тѣло — тамъ родятся только рабы и рабыни — но тотъ, кто можетъ привлечь людей сладостію свободы.**) Она учила, что царь долженъ покорять *царство свое истиннъ закона своего*; а если царя покоряетъ законъ царства ради, то побьетъ его законъ.***) Московскому книжному человеку не чужды были, слѣд., идеалы правовой монархіи, которые нельзя не признать истинно христіанскими.

Въ то же время не видѣлъ русскій человекъ истинной правды въ Московской монархіи и смятеніемъ наполнялась нерѣдко его душа.

Не безъ отношенія къ современности написаны слѣдующія слова въ «Бесѣдѣ

*) Чтенія Им. Общ. ист., 1874, стр. 69-70.

**) Бесѣда Валаамскихъ Чудотворцевъ I. с. стр. 21-22.

***) Ibid, стр. 29.

*****) Славянскій переводъ изданъ М. Н. Сперанскимъ въ «Памятникахъ древней письменности», т. 171. Переводъ этотъ сдѣланъ съ арабскаго и представляется болѣе полнымъ, чѣмъ многочисленные тексты, названной книги, ходившіе на Западѣ. Съ западными текстами можно ознакомиться по англ. изданію: «True Prose Versions of the Secreta Secretorum» ed. Early English Text Society, v. 74, London, 1898.

*) М. Н. Сперанскій, Изъ исторіи отреченныхъ книгъ. «Памятники др. письма», т. 171, стр. 136.

**) Ibid, 136-137.

***) Ibid, стр. 143.

Валаамскихъ чудотворцевъ». «Князи ихъ будутъ немилостивы, а судьи ихъ будутъ неправедны, и не будетъ избавляющаго сироты отъ руки сильнаго. И восплачутся вдовы и сироты, не имущи помощника себѣ, ни заступника, зане князи не смирятся и властители не съжалеются, мучащен худыя (бѣдныхъ)... И вложу ярость княземъ вашимъ въ сердце, и встанетъ брань въ странахъ вашихъ, и не почиетъ воюя родъ на родъ». Все это есть признакъ послѣднихъ временъ и, по мнѣнію автора, приблизились крайніе сроки, восплакалась земля, восплакалось море и всѣ глубины пренсподнія, восплакалась бездна и звучитъ уже труба архангела: антихристъ грядетъ въ міръ со всѣми бѣсы своими». Сходныя чувства питаетъ и Максимъ Грекъ. Шелъ я — рассказываетъ этотъ чужестранецъ — по своему жестокому и многихъ бѣдъ пренсполнеиному пути и встрѣтилъ женщину при дорогѣ, одѣтую въ черныя ризы, съ понишей головой и горько плачущую. И ужаснулся я и спросилъ: кто ты, зачѣмъ сидишь и плачешь? «Путникъ, не спрашивай», — отвѣчала она — «иавлечешь на себя нѣиую напастъ и ненависть со стороны тѣхъ, которые отвращаются отъ истины и ненавидятъ *сторческоѣ поученіе*». Но на иастойчивые вопросы отвѣтила наконецъ жеищина: «Я — базнлейя, царство, власть. Я — славная дочь Всевышняго. И вотъ меня подчинили себѣ славолубцы и властолубцы. Одолѣваемые сребролюбіемъ и лхонмствомъ, они морятъ подданныхъ всяческими истязаніями, постройками многоцѣнныхъ домовъ, нисколько не служащихъ къ утвержденію ихъ державы, а только на излишнее угожденіе и веселіе блудливыхъ душъ ихъ, — растлѣваютъ благочестивый царскій санъ своими неправдами, лхонмствомъ, богомерзкимъ блудомъ, — скоры на пролитіе крови, по

своему *непроведному гнѣву и звѣрской ярости*...*)

Нѣтъ, стало быть, правды въ московской монархіи, — а разъ нѣтъ, то и глава ея — уже не въ рукахъ божіихъ. Не приходится говорить, что онъ непогрѣшимъ и что воля его подобна божественной волѣ. Напротивъ, «умножилась есть предъ Богомъ и за весь міръ простота царей и великихъ князей»... Господствуетъ нынѣ вездѣ «царское иебреженіе и простота несиазанная.**») «Властители наши... неистовствомъ насытеного сребролюбія разжигаемы, обидятъ, лхонмствуютъ, хитятъ мнѣнія и стяжанія вдовицъ и сиротъ, всякія вны замышляюще на иеповинныхъ»...***)) Разъ нѣтъ правды, не приходится царямъ считать волю свою безусловной. По простотѣ царской не мѣшаетъ имъ и послушаться чужого совѣта, править вмѣстѣ съ «своими князи и съ бояры и съ прочими мѣряны», «съ своими пріятелями», «съ советниками совѣтъ совѣщевати о всѣмъ дѣлѣ», «святыми божественными книгами сверхъ всѣхъ совѣтовъ вимати, и почасту ихъ прочитати...»****))

Попытаемся теперь формулировать положительный политическій идеалъ, питаемый вышеочерченными настроеніями — положительную идею «московской правды».

Московскій мыслящій человекъ отлично понималъ, изъ чему сводится эта «правда». Она формулировалась для него

*) Не имѣя возможности достать соч. Максима Грека, цитирую это мѣсто по исторіямъ русской литературы, гдѣ оно обычно приводится. Напр., у Пыпина, т. II, 1911, изд. 4, стр. 313, 337.

**) Изъ «Бесѣды Валаамскихъ Чудотворцевъ».

***)) Слова Максима Грека цит. по Архангельскому. Нилъ Сорскій и Вассіанъ Патрикѣевъ, Памяти. др. письменности, СПб., 1882.

****)) Изъ «Бесѣды Валаамскихъ Чудотворцевъ», *passim*.

въ слѣдующихъ простыхъ и ясныхъ положеніяхъ. Въ личномъ, нравственномъ смыслѣ правда эта требовала не виѣшней, іосифлянской обрядности, но внутренней работы надъ собою. «Виѣшно-обрядовой религіозности и искусственнымъ приѣмамъ монашескаго аскетизма» московскій мыслящій человѣкъ противопоставлялъ евангельскую почву «духа и истины» и требованія внутреннего «умнаго» совершенствованія; обстоятельнымъ расписаніемъ — «какъ поститься, какъ молиться, какъ милостыню творить, да какъ которой святости коснуться въ міру живущимъ» — онъ предпочиталъ заботы о томъ, «еже воздвигнути въ ближнихъ совѣсть»... Онъ требовалъ большей личной свободы, большей снисходительности къ заблуждающемуся, большей «мыслительности».*) — Въ *соціально-экономическомъ* смыслѣ онъ требовалъ согласованія фактическаго уклада жизни съ правилами евангельской любви. «Кая добродѣтель» — говорилъ онъ — «въ ющи не спя въ теплѣ храмъ молиться, а о бѣдѣ (обездоленыхъ) тобою и поработеніемъ — боси, нази, рабени, голодни, — на ты со слезами вопіють къ Богу! Кая помощь въ такой мольбѣ!.. Кое добротвореніе *томити плоть свою и имѣніе скривати*, — вдовицъ и сиротъ немилующе, и обидивыхъ избавляючи...» «О лихое лицемѣріе! Лучше бы ты не обидити, ни грабити, нежели храмъ Божій просвѣщати неправдою собранимъ воскомъ».**) Онъ призывалъ, слѣд., не къ исповѣданію сложившагося экономическаго быта, но къ преобразованію его въ соответствии съ идеаломъ соціальной справедливости и правды. — Въ *политическомъ* смыслѣ она не возставала противъ монархіи,

однако, и не считала установившуюся іосифлянскую монархію носителемъ справедливости и правды. Она требовала преобразованія московской монархіи въ государство правовое. Съ точки зрѣнія объективнаго права это означало подчиненіе царя началу законности: «всякій царь да покоряетъ царство свое истинѣ закона своего».*) Съ точки зрѣнія правъ субъективныхъ, это совпадало съ упроченіемъ въ государствѣ большей личной свободы. Отсюда безусловная враждебность писателей вышеописаннаго направленія къ рабству, которое они не считали совместимымъ съ христіанствомъ. Отсюда ихъ большая гуманность по отношенію къ еретикамъ и принципиальное признаніе начала религіозной свободы. Наконецъ, съ точки зрѣнія участія гражданъ въ управленіи государствомъ, «московская правда» стояла на точкѣ зрѣнія необходимости ограничить самодержавіе и некоторымъ народнымъ «совѣтомъ» съ болѣе или менѣе широкимъ началомъ представительства.

Этотъ послѣдній пунктъ, несмотря на его виѣшній либерализмъ, являлся уязвимымъ мѣстомъ программы московскихъ оппозиціонеровъ. Учрежденіе подобнаго «совѣта», или, какъ говорили встарину, «сиклита», являлось однимъ изъ основныхъ требованій московской боярской партіи. Оттого оппозиціонные московскому самодержавію «княжата» въ значительной степени примыкали къ теченію заволжскихъ старцевъ. Князь Курбскій, какъ извѣстно, цѣликомъ раздѣлялъ заволжскую программу, а одинъ изъ ея идейныхъ обоснователей, Вассіанъ Патрикѣевъ, былъ знатнѣйшимъ представителемъ московской аристократіи. И выходило такъ, что въ представленіяхъ народныхъ московскихъ массъ заволжская программа совпадала съ неинавистной идеей «семибоярщины».

*) Ср. *Архангельскій*, Нилъ Сорскій и Вассіанъ Патрикѣевъ «Пам. древней письменности», СПб., 1882, стр. 276.

*) *Ibid.*, стр. 215. Ср. *Костомаровъ*, Сѣвернорусск. народоправство, II, 427-8.

*) Изъ «Аристотелевыхъ Вратъ».

Отмѣченное обстоятельство лишало заволжскую программу широкой популярности. А въ то же время многіе стороны программы не были политическими дѣятелями, искавшими сочувствія массъ. Сила заволжскаго идеала проявлялась не въ политическихъ требованіяхъ, а въ морально-религіозномъ авторитетѣ нашего русскаго старчества. Авторитетъ старчества не погибъ оттого, что политически старцы были побѣждены іосифлянами. Но старчество ушло отъ политической дѣятельности, уступивъ свое мѣсто іосифлянскому православію. И такъ продолжается до нашихъ дней, которые, однако, властно требуютъ выявленія тѣхъ политическихъ принциповъ, которые вытекаютъ изъ истиннаго духа восточнаго христіанства.

4.

Борьбой заволжскаго направленія съ іосифлянами далеко не исчерпывалась политическая идеологія русскаго народа. Въ душѣ его издавна бродила еще одна идея, — идея диктатуры.

Иванъ Пересвѣтовъ, зтотъ довольно обычный характеръ XVI вѣка, авантюристъ и кондотьеръ, служившій тремъ королямъ райѣ, чѣмъ отѣхать къ царю Московскому, — былъ тѣмъ русскимъ политическимъ писателемъ, который первый обосновалъ у насъ теорію диктатуры. Повидимому, политическія настроенія Пересвѣтова раздѣлялись многими изъ его современниковъ и, прежде всего, Московскимъ царемъ Иваномъ Васильевичемъ. Изучая учрежденію имъ опричнину съ точки зрѣнія только идеологической, нельзя не видѣть въ ней приложенія Пересвѣтовскихъ плановъ и нельзя не считать ее осуществленіемъ политической диктатуры, — своеобразнымъ московскимъ фашизмомъ XV вѣка. Восточный фашизмъ получилъ у Пересвѣтова слѣдующее обоснованіе.

Ивана Пересвѣтова, подобно направленію заволжскихъ старцевъ, всего менѣе удовлетворялъ окружавшій его социально-политическій бытъ Москвитин. Въ полиомъ соотвѣтствіи съ настроеніями, выраженными въ народныхъ русскихъ пословицахъ, не видѣлъ онъ въ старой Москвѣ настоящей правды. Служилъ у волостного воеводы, рассказываетъ Пересвѣтовъ въ своей челобитной царю Ивану Васильевичу, москвитинъ Васка Мерцаловъ. И говоритъ ему волоскій воевода: «такое царство великое сильное и славное і всѣмъ богатое, царство московское, есть-ли въ томъ царствѣ правда! Ты гораздо знаешь про то царство московское, скажи ми подлинно!»*) И отвѣчалъ воеводѣ тотъ Васка Мерцаловъ: «Вѣра, государь, христіанская добра, всѣмъ споина, і красота церковная велика, а правды нѣтъ». И заплакалъ волоскій воевода и рекъ такъ: «коли правды нѣтъ, то всего нѣтъ». Какъ характеризуютъ эти замѣчательныя слова русское государство даже позднѣйшей эпохи! И какъ въ то же время отличаютъ они московскаго оппозиціонера отъ позднѣйшаго, петербургскаго, для котораго не только въ Россіи «правды» не было, но и вообще все было иикуда не годно! Но въ чемъ же видитъ Пересвѣтовъ московскую неправду? Прежде всего въ томъ, что города и волости держатъ въ Москвѣ вельможи, и вельможи тѣ богатѣютъ несправедливо «отъ слезъ и отъ крови роду христіанскаго», и судятъ неправильно, и заставляютъ несправедливо цѣловать крестъ и истцовъ и отвѣтчиковъ и вводятъ въ великій грѣхъ людей. Пересвѣтовъ есть великій врагъ боярскаго правленія, въ которомъ онъ видитъ главное зло московскаго государства. Такъ говорилъ про Московское царство

*) Челобитная Пересвѣтова изд. Ржисгой, И. С. Пересвѣтовъ, Чтенія Имп. Общ. исторіи, 1908. I, Цит. мѣсто на стр. 63.

волоскій воевода: вельможи русскаго царя богатѣють, а царство его бѣднѣетъ; и вся служба вельможъ заключается въ нхъ пышныхъ выѣздахъ, а жизнью своей они за государство пожертвовать не хотятъ. Дальѣйшая же и немелншая неправда Московскаго государства лежатъ въ томъ, что порабощены въ немъ люди. Рабство есть учрежденіе дьявольское: послѣ изгнанія изъ рая дьяволъ хотѣлъ навѣки поработить Адама, но Богъ учинилъ свое милосердіе, спасъ Адама отъ рабства, и кабальную запись изорвалъ.***) Поэтому люди, которые «записываютъ людей въ работу навѣки», угождаютъ дьяволу и сами погибаютъ навѣки. Пересвѣтовъ опять ссылается здѣсь на волоскаго воеводу: «которая земля» — говорилъ онъ — «порабощена, въ той землѣ все зло сотворяется: і татба, і разбой, і обида, і всему царству оскуженіе великое, всѣмъ Бога гнѣвять, а дьяволу угождаютъ». Отъ указанныхъ двухъ причинъ — произвола вельможъ и порабощенія — погнбло, какъ говоритъ Пересвѣтовъ, славное греческое государство. Московское царство, чтобы не погибнуть, должно въ устроеніи своемъ слѣдовать началу правды. И Пересвѣтовъ страстно убѣждаетъ въ томъ царя Ивана Васильевича. «Пишутъ о тебѣ» — говоритъ онъ царю — «мудрые философы, что будетъ о тебѣ, о государѣ, слава во вѣки, какъ о кесарѣ Августѣ или о царѣ Александрѣ Македонскомъ». И написано въ мудрыхъ книгахъ, что введешь ты «правду великую въ царство свое и утѣшишь Бога сердечною радостью». «И такъ иачинають мудрые философы, что не будетъ таковыя правды ни подъ есею подсолнечною, яко въ твоёмъ царствѣ государевѣ». Пересвѣтову крѣпко засѣла въ голову мысль, что Россія можетъ быть только государствомъ правды, — и въ этомъ отношеніи онъ типичный рус-

скій интеллигентъ, предокъ русской интеллигенціи петербургскаго періода.

Это начало «правда» Пересвѣтовъ ставитъ на первый планъ въ своемъ политическомъ ученіи, и оно у него доминируетъ передъ началомъ «вѣры». Не то, чтобы онъ отказывался отъ православія и отъ православной миссіи Россіи. Последняя для него столь же первостепенна, какъ и для всякаго московскаго челоуѣка XVI столѣтія, — и объ этомъ онъ не разъ говоритъ въ своихъ сочиненіяхъ. Однако, онъ явнo формулируетъ слѣдующую интересную мысль: «не вѣру Богъ любитъ, но правду»,*) — мысль, которая рѣзко должна отдѣлять его отъ іосифлянъ. Повидимому, онъ хочетъ сказать, что виѣшнее сіяніе храмовъ, виѣшнее благолѣпіе и виѣшнее благочестіе не заслуживаютъ еще божіей любви. Черезъ всѣ его сочиненія проходитъ противопоставленіе Византійской монархіи государству Турецкаго Султана. Въ первой присутствовала вѣра, но не было правды; во второй, по его мнѣнію, была правда, но не было истинной вѣры. И что же! Византія погибла, а турецкая монархія процвѣтаетъ. Греки потеряли правду и потому разгнѣвали Бога неумолнымъ гнѣвомъ и дали вѣру христіанскую невѣрнымъ на поруганіе.***) А Махметъ султанъ заимствовалъ изъ христіанскихъ книгъ настоящую мудрость, установилъ у себя въ государствѣ праведный судъ и, не будучи христіаниномъ, приобрѣлъ милость божію. Пересвѣтовъ такимъ образомъ является проводителемъ въ Москoвiи восточныхъ, турецкихъ симпатій. Уже не разъ было указано, что симпатіи эти были оченъ распространены въ Москoвiи, что на все турецкое была даже извѣстная мода. Типичнымъ проводителемъ этихъ тенденцій является и Иванъ Пересвѣтовъ. Онъ идетъ даже такъ да-

*) Ibid., стр. 67.

*) L. с. стр. 66.

**) L. с., стр. 77.

леко, что готовъ турецкаго султана сдѣлать настоящимъ христіаниномъ.

Но въ чемъ же заключается та «правда», которой болѣе было у турокъ чѣмъ у грековъ? Пересвѣтовъ готовъ сказать, что правда прежде всего заключается въ жнзнн, устроенной по евангельскимъ заповѣдямъ — «истинная правда — Христосъ Богъ нашъ, сынъ Божій возлюбленный, въ Троицѣ единый, въ божествѣ нераздѣлимый, едино божество і сила; да оставилъ намъ евангеліе правду, любя въру христіанскую надо всѣми вѣрами і указалъ путь царства небснаго въ евангеліи».*) Однако, не можетъ не представляться страннымъ то обстоятельство, что такой правдой обладали и турки. Отмѣтимъ прежде всего, что для Пересвѣтова правда не совпадаетъ съ милосердіемъ и кротостью, напротивъ, качества эти онъ считаетъ политически отрицательными и вредными. По мнѣнію Пересвѣтова, истинная погнбель государству, если иа царя «прндеть великая кротость» и если «оминеть» его «прирожденная воинская мудрость». Истинному царю «не мощио царства безъ грозы держати». «Какъ конь подь царемъ безъ узды, такъ царство безъ грозы».**) Правда государственная и совпадаетъ прежде всего съ царскою грозою. Пересвѣтовъ поэтому сторонникъ твердой единоличной власти, идеологъ царскаго гнѣва и царской грозности. Здѣсь онъ сблизается съ іосифлянами, хотя, какъ мы видѣли, и не возводитъ царскую власть въ вѣрѣ. Пересвѣтовъ скорѣе не іосифлянинъ, онъ ближе къ Макіавелли, его интересуетъ государственная мощь сама по себѣ, а не съ точки зрѣнія ея религиозныхъ основъ. Оттого идеаломъ его является восточный деспотъ, который «правый судъ въ царство свое ввелъ, а ложь вывелъ, и рекъ такъ: Богъ любить правду

лутчи всего, не мощио царю царства безъ грозы держати». Вотъ такой-то грозный царь призванъ прежде всего ввести въ государство свое начало справедливости, устроить суды праведные, покарать несправедливыхъ вельможъ и лишити ихъ власти.**) На немъ, далѣе, лежать и важныя социальныя задачи. Такъ, царь Магометъ боролся у себя въ государствѣ съ порабощеніемъ и эксплоатаціей. «Въ которомъ царствѣ люди порабощенны» — говоритъ онъ — «і въ томъ царствѣ люди не храбры і къ бою противъ недруга несмѣлы: *порабощенный бо человекъ срама не боится, а чести себѣ не добываетъ*, хотя силенъ іли не силенъ и речетъ такъ: однако если холопъ, іного мнѣ имени не прибудеть».** Такимъ образомъ Пересвѣтовская монархія есть монархія социальная. Но, что самое главное, она есть монархія, основанная на диктатурѣ нѣкоторой избранной, особо организованной военной группы. Такую группу, по мнѣнію Пересвѣтова, нѣтъ смысла составить изъ родовой аристократіи, изъ вельможъ и князей. «Богатый» — по его мнѣнію — «о войнѣ не мыслить, мыслить о упокои». Военная группа должна быть составлена изъ среднихъ людей, изъ «юнаковъ храбрыхъ», числомъ такъ тысячъ въ двадцать. Такихъ вонновъ нужно держать, какъ соколовъ, во всемъ имъ не отказывать, ничѣмъ не огорчать.***) Такъ и царь Магометъ завелъ при себѣ сорокъ тысячъ янычаръ, сталъ палатить имъ постоянное жалованье, держалъ ихъ близко къ себѣ, чтобы не было въ государствѣ никакой измѣны. Янычары эти у него вѣрные люди, любимцы, вѣрно ему служатъ за царское жалованье. «У него же, у турецкаго царя, великія мудрости.. и гроза велика царя турецкаго»****)

*) Л. с., стр. 73.

**) Л. с., стр. 75.

***) Л. с., стр. 62-3.

****) Л. с., стр. 74-5.

*) Л. с., стр. 66.

**) Л. с., стр. 59, 72-3.

Такова политическая программа Ивана Пересвѣтова, которая, какъ на это указывалось уже въ литературѣ, оказала несомнѣнное вліяніе на политическія мѣропріятія Ивана Грѣзнаго. Исторники, изучающіе учрежденную царемъ Ивановъ опричнину, спорятъ о томъ, представляла ли она собою родъ «полицейской диктатуры» или же «извѣстное государственное образованіе». Съ точки зрѣнія политическихъ принциповъ, противопоставленіе это является совершенно искусственнымъ. Опричнина, если угодно, была и тѣмъ и другимъ вмѣстѣ. Она была попыткой ввести новый государственный строй при помощи диктатуры и слѣдуя методамъ чисто революціоннымъ. Причемъ формы осуществленія этой диктатуры, конечно, вполне соответствующи тѣмъ планамъ, которые рисовалъ Иванъ Пересвѣтовъ. Нѣтъ никакого сомнѣнія, что царь Иванъ Васильевичъ Грозный, предпринимая свой отъѣздъ изъ Москвы, — отъѣздъ который оказалъ на него столь большое моральное дѣйствіе, — исходилъ изъ своеобразно понятой идеи о государственной «правдѣ». Вмѣстѣ съ Ивашкой Пересвѣтовымъ владела мятежной душою его мысль, что изсякла въ Московскомъ государствѣ «правда»; и онъ вообразилъ себя, повидимому, призваннымъ ввести эту «правду» во что бы то ни стало и заслужить тѣмъ славу Августа или Александра Македонскаго. Грамота, отправленная имъ въ Москву, «слишкомъ напоминаетъ Пересвѣтовскія обличенія вельможъ, чтобы не допустить здѣсь литературнаго вліянія».*)

Царь Иванъ Васильевичъ, правды ради государственной рѣшилъ установить въ Москвѣ диктатуру немногихъ избранныхъ вѣрныхъ людей — «опричниковъ». «Опричные» — это были люди великаго князя (die seipen), земскіе же

— весь остальной народъ».*) И не зная, какъ весь народъ отнесется къ диктатурѣ онъ прибѣгъ къ дипломатической игрѣ, выѣхалъ изъ Москвы, какъ бы бѣжалъ изъ государства, сдѣлавъ великій и небывалый политическій «уѣздъ». И когда онъ убѣдился, что простой народъ его поддержалъ, прося его вернуться на царство и оборонять народъ отъ «волковъ и хищныхъ людей» и заявляя, что «измѣнниковъ и лходѣевъ» народъ самъ истребитъ, Иванъ Васильевичъ придаль диктатурѣ официальный характеръ и началъ революціоннымъ путемъ истреблять «неправду». При этомъ въ точности обнаружилась въ Москвѣ неизбежная картина всякой диктатуры. Официальные государственные органы продолжали существовать (какъ они существуютъ, скажемъ, теперь въ Италіи), но рядомъ съ ними были учреждены новыя органы политической диктатуры. Въ земщинѣ дѣйствовали приказы съ ихъ боярами, а опричнина имѣла свою организацію, свои коммиссіи, свое бюро (какъ, напр. политбюро коммунистической партіи). Государственный аппаратъ какъ бы удвоился, причемъ воля органовъ опричщины превалировала надъ волею органовъ земщины. Что въ опричнинѣ было подписано, свидѣлствуетъ современникъ, «то было уже справедливо и въ силу указа въ земщинѣ уже тому не перечнли».

Диктатура опричщины вступила на путь чрезвычайный, на путь террора. Царь Иванъ началъ «перебирать одинъ за другимъ города и уѣзды» и отнимать имѣнья у тѣхъ, которыхъ онъ не считалъ хранителями государственной правды. Опричники получили при этомъ чрезвычайныя полномочія, которыми они пользовались худо, совершая насилія, несправедливости и грабежи. Вышло такъ, что, какъ бы правды ради, царь Иванъ

*) Характеристика *Ржиги*, Л. с., стр. 53.

*) Л. с., стр. 85.

поѣхалъ самъ грабить свое собственное государство, какъ иронически замѣчаетъ нѣмецъ-опричникъ. «Великое горе повторили они (опричники) по всей землѣ!»... «Всемогущій Богъ наказалъ Русскую землю такъ тяжело и жестоко, что никто и описать не сумѣетъ». Иными словами, въ XVI вѣкѣ случилось въ Россіи то, что повторилось, правда, въ другой ситуациі, въ вѣкѣ XX. Русская исторія имѣетъ характеръ циклическій, въ ней совершается нѣкоторый круговоротъ событий, въ теченіе котораго имѣютъ мѣсто многія повторенія стараго въ новомъ. Но и тогда въ XVI в. и теперь въ XX диктатура удалась только потому, что она встрѣтила поддержку среди народа, что она приобрѣла сторонниковъ. Въ диктатурѣ выразилось извѣстное народное настроеніе, извѣстная стихія народныхъ симпатій и антипатій.

5.

Политическія мѣропріятія Ивана Грознаго создали условія для широкаго выхода жителей Московіи изъ своего государства. Съ эпохи Грознаго начинается разрастаться движеніе русской вольницы и начинается зрѣть поддержанная ею великая московская смута XVII вѣка. Однако, русская вольница, столько разъ поднимавшаяся въ теченіе русской исторіи, идеологически не выступала — по крайней мѣрѣ до образованія раскола — во имя іосифлянства; далеки ей были идеалы заволжскаго старчества; правда, террористическіе методы «опричнины», ей были не чужды, но по существу она не вдохновлялась идеями Ивана Пересвѣтова и царя Ивана Васильевича. Русская вольница вдохновлялась какими-то другими политическими и социальными идеями, существо которыхъ весьма трудно понять, ибо у вольницы не было своихъ книжниковъ и не было своей писанной идеологіи.

Можно сдѣлать попытку уразумѣть политическія идеи русской вольницы при помощи изученія политическихъ формъ, въ которыхъ жило наше русское восточное и западное казачество. Нужно различать «казачество», какъ первоначальную «виѣгосударственную» и безгосударственную вольницу, отъ казачества, вступившаго въ нѣкоторыя договорныя отношенія съ государствомъ, и, наконецъ, отъ казачества, уже охваченнаго государственными формами и превратившагося въ особое войско» или сословіе. Далѣе нужно различать между казацкой голытьбой, «голутвинными» казаками, и казаками домовитыми. Для опредѣленія политическихъ представленій русской вольницы въ качествѣ матеріала можетъ служить, конечно, не домовитое казачество и не казачество огосударствленное, но тѣ совершенно оригинальныя въ исторіи социальныя образованія, которыя вплоть до XVIII вѣка возникали за рубежами московской и литовской Руси, получили какія-то собственныя оформленія, жили совсѣмъ особымъ укладомъ экономической и политической жизни и находились съ государствомъ, смотря по обстоятельствамъ, въ враждебныхъ или мирныхъ, договорныхъ отношеніяхъ. Иногда къ нимъ примыкали цѣлыя массы довольно случайнаго, бѣглаго люда, всякой голытьбы, — и тогда массы эти выступали на политическую арену, какъ самостоятельная революціонная сила, какъ было это въ Смутное время, въ эпоху Степани Разина или Емельяна Пугачева. Объ особыхъ идеалахъ русской вольницы можно говорить только, имѣя въ виду это послѣднее «казачество».

Политическую идеологію русской казацкой вольницы формулировали преимущественно изслѣдователи западнаго казачества, имѣвшіе передъ глазами своими классическій образецъ казацкой организаціи въ видѣ славнаго «понизоваго

товарищества», Запорожской Сѣчн. Казаки, какъ говорятъ намъ, во внутреннемъ своемъ устройствѣ «сохранили вполнѣ начало общиннѣ славянскихъ». Они даже довели развитіе общинныхъ началъ «до возможныхъ предѣловъ»^{*)}. «Запорожье вышло однимъ изъ осуществленій того же общиннаго идеала, къ которому постоянно стремился южнорусскій народъ, — въ общинахъ, въ казачествѣ, въ церковныхъ братствахъ, въ копныхъ судахъ»... «Здѣсь только истинны народный, предоставленный самому себѣ, разныя полие и свободіе, не извращенный чуждыми вліяніями».^{**)} Политическія формы, въ которыхъ воплотилось это развитіе, были довольно просты: «Верховная власть была предоставлена общей сходкѣ, суду которой подлежала каждая отдѣльная личность; также сходка (рада) устанавливала годичный урядъ и сбирала съ него отчетъ. Всѣ члены общества были безусловно равны и равноправны, всѣ вмѣстѣ сохраняли и наблюдали общественную нравственность по своимъ понятіямъ»^{***)}. Словомъ, это была прямая демократія, — и слѣдуетъ прибавить, и демократія первобытная. Ее отличаетъ прежде всего полное отсутствіе начала права, которое мы замѣчаемъ, снажемъ, въ «общей волѣ» Руссо. Оттого въ казацкой демократіи нѣтъ признака никакихъ-либо личныхъ правъ, — ни установленныхъ (какъ у Руссо) ни естественныхъ (какъ у Локка). Въ ней нѣтъ также никакихъ границъ, опредѣляющихъ компетенцію «общей сходки» и выбранныхъ ею властей, въ ней нѣтъ распределенія функций. Оттого «гетманская» власть въ ней деспотична, неограничена, такъ же какъ деспотична и власть вѣча или рады. Поэтому, когда Богданъ Хмельницкій

^{*)} В. Антоновичъ, Изслѣдованіе о казачествѣ, стр. XXV и LXXIV

^{**) Ibid}

^{***)} Ibid

велъ казаковъ подъ московскаго царя, казани эти у царя просили гарантій отъ гетмана. Но столь же мало было гарантій и у гетмана, да и у любого члена «товарищества» отъ рады. «Произволъ массы» и «безправіе личности» — вотъ, что характеризуетъ эту демократію въ отличіе отъ демократій западныхъ. Въ силу сказаннаго становится понятнымъ, почему такая демократія столь легко уживается съ монархіей, — и даже съ монархіей деспотическою. Известные въ исторіи «казацкіе цари» были или орудіями массы или деспотами восточнаго типа, — иаиъ, иапр., Тушинскій воръ или Степка Разинъ. Все это нужно снязать съ особымъ удареніемъ и силою, такъ какъ розовый призракъ «общиннаго быта», какъ и въ некоторой идеальной формы, виталъ на Руси почти вплоть до 1917 года. Его идеализировали и славянофилы и западники, — и эта вреднѣйшая идеализація оказала трагическую услугу русскои исторіи. Подъ вліяніемъ теорій общиннаго быта создалось пореформенное устройство русскаго крестьянства которое породило у насъ въ деревнѣ тѣ же два явленія: произволъ схода и безправіе личности...

Сказанное дѣлаетъ понятнымъ, почему такъ трудно, даже прямо невозможно примѣнять къ быту казацкаго товарищества иаиія-либо современныя государственно-правовыя понятія: монархія, иапримѣръ, или республика.^{**)} Казацкія общины, какъ и древнія русскія народоправства, были республиками, имѣвшими своихъ князей и царей; и въ то же время ихъ можно назвать монархіями, власть въ которыхъ принадлежала народу. Когда русскій крестьянинъ въ 1917 году иногда утверждалъ, что онъ хочетъ республику, да только съ царемъ — онъ, по-своему, ие говорилъ никакой нелѣпости. Онъ просто жилъ

^{*)} Ср., иапр., Фирсовъ, I. с., т. II, стр. 279

еще идеалами русской волиницы, идеалами казацкого «вольного товарищества», Ибо идеаль этотъ глубоко вкоренился въ русскую народную душу. Онъ сталъ одной изъ стихій русской народной толщи, — стихіей также подземной, вулканической.

Впрочемъ, стихія эта, если она не имѣла собственной политической литературы, то имѣла зато свою поэзію. Кто хочетъ съ ней познакомиться, тотъ долженъ обратиться къ русскому народному героическому эпосу. Въ немъ узнаемъ мы, какъ русскій человѣкъ, живя въ государствѣ іосифлянскомъ, и даже въ границѣ Имперіи, въ ту пору, когда онъ хотѣлъ помечтать о волѣ, о той политической жизни, которую можно поэтизировать, о которой можно пѣть славныя пѣсни, — какъ онъ невольно обращалъ свои думы въ «дикое поле» и рисовалъ въ своемъ воображеніи понизовую, свободную волиницу. Сказанія наши были записаны прямо изъ устъ народныхъ, какъ непосредственный продуктъ народной фантазіи. Такимъ образомъ здѣсь нельзя сомнѣваться въ подлинности того, о чемъ разсказывается и поется, — вотъ ужъ подлинно здѣсь «русскій духъ, здѣсь Русью пахнетъ». Мнѣніе о томъ, что былины наши вовсе не древняго происхожденія, ничуть не умаляютъ существа дѣла. Ну что же, тѣмъ хуже или тѣмъ лучше, народъ нашъ думалъ такъ, какъ онъ пѣлъ въ былинахъ, совсѣмъ въ новое время, въ эпоху расцвѣта Имперіи или, можетъ быть, даже въ эпоху ея упадка. Тѣмъ болѣе обнаруживается громадная пропасть между міровоззрѣніемъ высшихъ классовъ и воззрѣніями русскихъ народныхъ массъ.

По мнѣнію С. М. Соловьева, «наши богатырскія пѣсни въ томъ видѣ, въ какомъ онѣ дошли до насъ, суть пѣсни *казацкія*, о казакѣ. Богатырь-казакъ!... Эти два понятія равносильны»^{*)}.

^{*)} Русская исторія, т. XIII, стр. 173.

Изучая былиныя представленія нашего народа о государствѣ и князѣ, можно съ полнымъ правомъ говорить о *казацкомъ* политическомъ идеалѣ, который жилъ въ душѣ нашего народа, представлялся стихіей воли, свободы, извѣстной реализаціей народною мечтою. Самое замѣчательное и заключается въ томъ, что, когда народъ нашъ закованъ былъ уже въ желѣзо и сталъ Имперіи, когда «на дыбы» вздернулъ Россію стальными удилами Великій Петръ, казацкій идеаль продолжалъ жить въ русскихъ лѣсахъ и степяхъ, составляя стихію неопознанныхъ нами до сихъ поръ, но проявляющихся тамъ и здѣсь настроеній. Это, пожалуй, и была основная «философія государства» русскаго народа, понятная каждому крестьянину и ему близкая. Ея основные моменты таковы.

Въ русскомъ былинномъ эпосѣ не выкристаллизовалось еще понятіе единого русскаго государства съ его населеніемъ, территоріей и единою властью. Россія представляется еще совокупностью самостоятельныхъ земель, городовъ и княжествъ, промежъ которыхъ живутъ разбойники, страшные недруги и враги.^{*)} Единственно соединяющей Русь силой является православная вѣра. Русь единая, поскольку она православная, святая Русь. Потому соединяющимъ моментомъ является не нація, а скорѣе религія, — міросозерцаніе былинъ до извѣстной степени допускаетъ «интернационализмъ», — въ томъ смыслѣ, въ какомъ «интернациональнымъ» являлся, на примѣръ, старый католическій міръ, объединяя людей не по націи, а по принадлежности къ единой вѣрѣ. Русскіе богатыри не вѣдаютъ различія между «своимъ» и «чужимъ», разъ дѣло идетъ не о басурманѣ, а о православномъ. Столь-

^{*)} Напр., разные варианты извѣстной былины «Илья Муромецъ и Соловей разбойникъ». Ср. Олонецкія былины зап. А. О. Гильфердингомъ, СПб., 1873, № 3, 56, 74 и др.

иый Кіевъ градъ стаиовится ими иаряду съ Царьградомъ, русскіе князья — иаряду съ Визаитійскими императорами. Добрыня гуляетъ по Царьграду такъ же, какъ по Кіеву, богатыри царьградскіе иинтересы чтуть не ииже кіевскихъ, не разъ идутъ на освобождение Царьграда и князя Константина отъ иевѣриныхъ басурмаиъ, — это ихъ любимый подвигъ.*)

Властиныя отношеиія въ былиииомъ эпосѣ иосятъ характеръ договорный, случайный. Илья Муромецъ пріѣзжаетъ въ города Бекешевъ и проситъ бекешевскихъ мужиновъ показать прямую дорогу на Кіевъ. А мужини въ отвѣтъ ему говорятъ: «Ай же ты удалой добрый молодець! А и живи ка ты у насъ да воеводою, а береги-тно городъ нашъ Бекешовець»**) Такъ, на иачалахъ свободнаго согласія, служатъ русскіе богатыри русскимъ ииязьямъ. Устроилъ, иапримѣръ, князь Владиміръ пиръ и пришелъ на иего иезваиный Илья Муромецъ. Князь Владиміръ разсердился, приказалъ засадить его въ погребъ и уморить голодомъ. «А сильныи кіевскіе богатыри разсердились тутъ на князя Владиміра, а они скоро сажались на добрыхъ коней и уѣхали они во чисто поле: ай не будемъ вѣдь мы жить больше въ Кіевѣ, а не будемъ мы служить князю Владиміру»***). Вообще Русь представляется стихіей, гдѣ свободио и вольио, чисто аиархически возиикаютъ властиныя отношеиія. Свободио бродятъ богатыри по русской землѣ, иабираютъ вольныя дружины, уѣзжаютъ съ ними въ степь, бьются съ басурманами, приходятъ къ князьямъ и ихъ выручаютъ. Князья радуются богатырямъ, прииимаютъ ихъ гостями, дарятъ

имъ подарки. Не долгъ повиновеиія, а свободная воля — вотъ отиошеиія богатырей къ князю. Привозитъ Илья къ князю Соловья-Разбойника — и князь Владиміръ не видитъ въ этоимъ исполнеиія долга службы, ио дружескую услугу, за которую приходится благодарить. «Благодарствуешь Илья, да сыиъ Изаиовичъ, збавилъ насъ отъ смерти отъ иапрасныя». И плѣиенный Соловей чувствуетъ понориость не князю Владимиру, а Ильѣ Муромцу. Когда ииязь Владиміръ проситъ Соловья засвистѣть по соловьиному, тотъ отвѣчаетъ: «не у васъ я хлѣбъ кушаю, а не васъ я хочу слушати». Но Илью Муромца слушается онъ тотчасъ же.***) Когда иужно добыть изъ плѣиа похищеную племяиинцу князя, Забаву Потятичиу, Владиміръ не приказываетъ богатырямъ, а проситъ ихъ: «Ай вы, русскіе, могучіе богатыри... можъ ли ты добыть Забаву, дочь Потятичну. Ахъ ты, душеиьна, Добрыня сыиъ Никитиичъ, ты достаиъ-ка иуть Забаву, дочь Путятичиу»**) Въ иародиомъ представлеиіи отсутствуетъ поиятіе княжеской и государевой службы, которой повииеиъ иародъ. Какой-то славиый борець приходитъ къ мосновскому князю и говоритъ: «Ай же ты, князь московскій, дай миѣ иуиьче поедищика. Ты не дадешъ иамъ да поедищика — я в а ш е ю М о с н в у д а р с ю о г и е м ѣ п р и ж г у». И въ Москвѣ не иаходится такого борца, который бы могъ принять вызовъ. Тогда говорятъ Московскому князю сѣверныи мужини, что есть у нихъ въ одной деревнѣ борець, по имени Рахта. Посылаетъ ииязь за Рахтой пословъ. Встрѣтившія пословъ бабы совѣтуютъ гоицамъ просить Рахту, когда онъ, возвратившись съ охоты, хорошо поѣстъ. И дѣйстви-тельно, хорошо поѣвшій и попившій

*) Варіанты былины «Илья Муромецъ ѣидолище». Л. с. № 4, 22, 48 и др. и варіанты былины о «Добрыиъ Никитиѣ», Л. с., стр. 38, 480 и др.

**) Гильфердингъ, стр. 298-9.

***) Ibid., стр. 304.

*) Л. с., стр. 21.

**) Л. с., стр. 32.

Рахта соглашается послужить московскому князю. «А прибуду я въ Москву раньше васъ», — говорит онъ гонцамъ — «гдѣ искати мнѣ князя московскаго!»*) Здѣсь воспѣвается мужицкая сила, не знающая еще полноты княжеской власти и даже иронически высмѣивающая наибольшаго князя московскаго. Иногда простые люди, при разногласіи съ княземъ, прямо выступаютъ противъ него, воюють съ нимъ, покоряють его, какъ покорилъ князя Владимира Хотень Блудовичъ или какъ побѣдилъ его богатствомъ и славою Дюкъ Стелановичъ.

Какъ все далеко это отъ официальныхъ московскихъ представлений о неограниченной царской власти, о грозномъ и милостивомъ царѣ-батюшкѣ, которому нельзя взглянуть въ очи, передъ которымъ падаетъ ницъ, который судить и милуетъ по божьему изволенію! Нѣтъ, любимый герой былинный, князь Владимиръ Красное Солнышко, — этотъ ласковый, обходительный человекъ, — менѣе всего похожъ на государя московскаго стиля. Владимиръ есть князь козацкій и князь народный. Онъ пируетъ вмѣстѣ съ богатырями, съ боярами своими и съ мужиками. Всѣмъ доступенъ его лиръ и со всѣми онъ братается. На лиру князь Владимиръ имѣетъ почетъ хозяйскій, а не царскій. Вообще князя въ былинахъ суть князя весьма демократическіе, мужицкіе. Они приглашаютъ къ себѣ за столъ бродячихъ людей, разбойниковъ, и даже сажаютъ ихъ на первое мѣсто. А потомъ разбойники эти убиваютъ князя и, и его жену, и сына, набирають войска, идутъ на Кіевъ, на великаго князя Владиміра. И Владиміръ не имѣетъ силы ихъ отразить, въ свою очередь зоветъ ихъ къ себѣ въ гости и сажаютъ ихъ на первое мѣсто. Когда старшій сынъ великаго князя, Карамы-

шевъ, не хочетъ обносить вномъ разбойника, князь гнѣвается и приказываетъ отрубить сыну голову. Только смѣлый поступокъ сына избавляетъ Владимира отъ разбойника*). Народъ русскій чувствуетъ такимъ образомъ силу козацкой стихіи, силу «воровскихъ» людей, дикой вольницы, — и даже склоненъ, какъ мы увидимъ, къ идеализаціи этой силы при сопоставленіи ея съ княземъ.

Князь Владимиръ есть любимый герой русской исторіи. Въ изображеніи русскихъ лѣтописей онъ является идеаломъ князя, мудрымъ, энергичнымъ, предприимчивымъ. Но вѣдь это есть интеллигентская идеализація, составленная лѣтописцемъ. Въ народной же стилизаціи, въ «лубкѣ», князь Владимиръ является и гостепріимнымъ и ласковымъ, но въ то же время обнаруживающимъ цѣлый рядъ непривлекательныхъ чертъ. Сопоставляя въ своей фантазіи образъ «козака» и образъ князя, народъ нашъ видитъ больше положительныхъ чертъ въ первомъ, чѣмъ въ послѣднемъ. Въ противоположность богатырямъ, особенно Ильѣ Муромцу, князь Владимиръ Стольно-кіевскій обнаруживаетъ при всякой оласности непомѣрную трусость, — порокъ всего болѣе презираемый въ богатырскихъ снзаніяхъ. Такъ, когда Калниъ царь подступаетъ къ Кіеву съ войскомъ, — «тутъ Владимиръ князь да стольно-кіевскій онъ по горенкѣ да сталъ похаживать, съ ясныхъ очушекъ онъ ронитъ слезы вѣдь горючія, шелковымъ платкомъ князь утирается, говоритъ Владимиръ князь да таковы слова: «нѣтъ жива-то стараго козака, Ильи Муромца, некому стоять теперь за вѣру, за отечество, некому стоять за церкви вѣдь за Божія, некому стоять вѣдь за Кіеаъ-градъ, да вѣдь некому сберечь князя Владиміра да и той Олраксы

*) Л. с., стр. 98. Варіантъ въ былинѣ № 46.

*) Л. с., стр. 9.

норолевичной. Точно также, когда нъ Кіеву подъѣзжаетъ Идолище, «убоялся нашъ Владимиръ стольно-ніевсній чтоль татарина да онъ было поганого, чтоль Идолище да онъ было велинаго».*) При иаѣздѣ богатыря Соловнинова Владимиръ кричитъ со страху, и иа вопросъ Ильи Муромца о причинахъ крика говорить: «Ахъ ты, старый нозакъ, Илья Муромецъ. Да нанъ-то не кричать, ие треложить миѣ! Да на стольный отъ городъ, нанъ иа Кіевъ-градъ а иаѣзжаетъ изъ-за славна за синя моря молодой младой сюды Соловниновъ».**)

Вообще трусливость ннзя проявляется во множествѣ случаевъ, и трудно найти въ былинахъ хотя одинъ случай, гдѣ бы онъ проявилъ мужество. Отмѣчая трусость и слабонервность князя «сназатели» весьма часто изображаютъ его въ положеніяхъ весьма номическихъ. Достаточно вспомнить, напримѣръ, сцену, когда велиній ннзя отъ свиста соловьиного ползаетъ «на наarachъ» по гридницѣ и Илья Муромецъ беретъ его подъ пазуху.***)

Нерѣдно встрѣчаются сцены униженія велинаго ннзя передъ богатырями. Испугавшись «бѣды неминучей» Владимиръ ие снупится на слезы и поклоны, чтобы только задобрить богатырей. При наѣздѣ Калина-царя «ннзя Владимиръ порасплакался, собираетъ могучихъ богатырей, и могучимъ богатырямъ раснлаиался»****)

Въ другомъ вариантѣ того же сюжета Владимиръ идетъ еще дальше въ своемъ униженіи: «упадалъ Владимиръ ннзя Илья по праву ногу» или «билъ ему челомъ до сырой земли»*****)

Очень любопытны изображенія моментовъ ссоры ннзя съ богатырями. Въ

былинахъ постоянно встрѣчаются жалобы богатырей на Владимира, сѣтованія иа его неблагодарность, на то, что онъ ие цѣнитъ народную, богатырсную силу. «Да не будемъ мы беречь» — говорятъ богатыри — «ннзя Владимира, да еще съ Опрансеей норолевичной, у иего вѣдь еще много да ннзей бояръ, кормить ихъ да поить да жалуетъ, ничего намъ нѣтъ отъ князя отъ Владимира»*). Или вотъ что говорить про Владимира старый богатырь Самсонъ Самойловичъ своему нрестънину, Илья Муромцу: «Кладена у меня заповѣдь нрѣпная, не бывать бы мнѣ во городѣ во Кіевѣ, и не глядѣть бы мнѣ на ннзя на Владимира и на ннягиню Апансію не сматривать. И не стоять бы мнѣ за Кіевъ-градъ: онъ слушаетъ ннзей бояръ, а не почитаетъ богатырей».**)

Танимъ образомъ нозаккая, народная сила противопоставляетъ себя ннзю и высшимъ нлассамъ и требуетъ себѣ уваженія. Дѣло доходитъ иногда до отнрытаго столнновенія съ княземъ, которое изображается жутными чертами обычаго русскаго бунта. Слѣдующія нартны, рисуемыя народной фантазіей, можно считать даже пророческими. Князь устроилъ у себя пиръ, пригласилъ ннзей, бояръ, богатырей, ио позабылъ позвать стараго козана Ильи Муромца. Здѣсь-то Илья разсердился, взялъ свой тугой лунъ, нлалъ въ иего стрѣлочну наленую, сталь стрѣлять онъ по Божіимъ церквамъ, по тѣмъ по чуднымъ нрестамъ, по золоченымъ мановнамъ, — и пали золотыя маковки на землю. И занричалъ Илья иа всю голову: «ахъ вы голи мои, голи кобацннѣ, собирайтесь всѣ сюда и обирайте мановни золоченыя и пойдемте всѣ со мной пить зелено-вино». Пошелъ руссній неистовый пиръ. Князь же Владимиръ видитъ, что пришла бѣда немину-

*) Л. с., № 75.

**) Л. с., № 4.

***) Л. с., стр. 229.

****) *Кирѣевскій*, Пѣсни, т. I, стр. 30.

*****) Пѣсни, собр. Рыбниковымъ, II. 1909-10 т. I, стр. 115; т. III, стр. 207.

*) *Гильфердингъ*, стр. 451.

**) *Рыбниковъ*, т. III, стр. 210.

чая, пренратилъ онъ свое пиршество, созвалъ на совѣтъ нязей, бояръ, богатырей и сталъ спрашивать, что ему дѣлать. Рѣшили послать нъ Ильѣ Добрыню Нинитича, по изображенію былинъ богатыря знатнаго и велинаго дипломата. Онъ уговорилъ Илью, отошла его обида, пошелъ нъ Владимиру, посадили его за столъ на первое мѣсто, дали чару зелена вина. Говорить тогда Ильѣ Владимиру: «Канъ бы ты не послалъ но мнѣ Добрыню Нинитича, натиуль бы я свой тяжелый лукъ, а убилъ бы ты князя со ннягинею. А теперь я тебя прощаю за твою великую обиду»...*)

Казацкій идеалъ можно назвать идеаломъ народнымъ, демонратическимъ. Согласно ему, главная политическая сила — это народъ, олицетворенный въ образѣ миѣической, богатырской силы, — въ образѣ нрестыяснаго сына, вольнаго назана Ильи Муромца и другихъ богатырей, символизирующихъ также народную, земскую мощь. Но въ то же время это демонранрат.я первобытная, ночевая, политически аморфная, полунанархическая. Въ ней нѣтъ мѣста наному иибудь организуемому иачалу, нѣтъ мѣста праву. На основѣ таного демонратическаго быта можетъ строиться степная казацкая вольница, но на ней не построишь иинаного государственнаго порядна. Казацкій политическій идеалъ есть идеалъ романтическій, соотвѣствующій Руси удѣльнаго періода, быту Запорожской Сѣчи, полуночевымъ условіямъ русскихъ степей. Оттого онъ и лишенъ практической политической программы, не обладаетъ иинанымъ планомъ собственнаго государственнаго строительства. Въ русской исторіи былъ цѣлый рядъ моментовъ, ногда назакцкій идеалъ изъ мечты ставиовился дѣйствительностью. Таново было Смутное время,

бунтъ Стеньки Разина, бунтъ Пугачева. Въ Смутное Время назакци стояли одно время у власти, имѣли своего ннзя, на манеръ былиннаго. Пугачевъ почти что захватилъ Россію и еще одинъ моментъ — онъ былъ бы во главѣ русскаго правительства, поддерживаемаго «набацни-ми голями». Нравы, ноторые господствовали въ лагерѣ Тушинскаго вора или Пугачева, почти-что дословно напоминали былинный ннзакескій бытъ, а сами назакцие властители стояли приблизительно въ положеніи былинныхъ ннзакей. Послѣднимъ словомъ политической мудрости всѣхъ этихъ движеній было vybrать себѣ царя, по образу оффиціалнаго правителя Россіи, — объявить самозванца. Не построение новыхъ политическихъ формъ, но безпомощное подражаніе старымъ — танова особенность назакцаго идеала.

Казацкій идеалъ безспорно побѣдилъ въ Россіи и въ 1917 году, но здѣсь картина существенно мѣняется. Вмѣсто самозванцевъ стало «государство совѣтовъ» канъ особая форма русскаго восточнаго демократизма.

6.

Къ политическимъ идеаламъ иазакчества примынають идеалы русскаго сентакта.

Сектантскія наши движенія ииогда смѣшиваютъ съ расноломъ, между тѣмъ различіе ихъ совершенно необходимо, несмотря на обиаружившееся въ нашей исторіи слияніе путей того и другого. Русское сентактаство — гораздо древнѣе, чѣмъ расноль, историческіе норни его уходятъ въ глубь исторіи мосновской Руси, примынають по движеніямъ стригальничества и жидовства*). Расноль самъ по себѣ не породилъ сентактаства, но только создалъ благопріятную почву

*) Ср. Рыбникова, т. 1, стр. 18; Гильбердингъ, № 47, 76.

*) Справедливыя замѣчанія по этому поводу можно найти у Иконникова, Опытъ изслѣдованія о культ. значеніи Византіи въ русской исторіи, 1869.

для развитія сектантскихъ движеній. Распавшись въ своемъ развитіи на различныя теченія, расколъ въ нѣкоторыхъ крайнихъ своихъ проявленіяхъ соприсносился съ сектантствомъ, такъ что границы между ними сгладились и утратилось рѣзкость переходовъ. Но по духу своему, намъ мы уже говорили, расколъ былъ движеніемъ нонсервативнымъ, сектантство-же всегда было радикально. Въ расколѣ ничего не было отъ реформаціи, а сектантство наше питало духъ реформаторства и заражено было его радикализмомъ. Въ силу этого, намъ мы убѣдимся, политическіе идеалы русскаго сектантства были не схожи съ политической программой старообрядчества.

Установленіе этихъ принципиальныхъ отличій не препятствуетъ тому, чтобы начать характеристичную политическую идеологию русскаго сектантства съ той общей, отрицательной по отношенію къ государству струны, которая объединяла и расколъ, и сектантство. И расколъ, и сектантство исходили изъ непріятія русскаго правительства, расходясь только въ степени, въ которой это непріятіе утверждалось. Старообрядцы считали правительство наше безблагодатнымъ, но уже болѣе радикальныя старообрядческія теченія называли правительство богопротивнымъ и утверждали, что Антихристъ видимо воплощается въ лицѣ правителей, которые сознательно творятъ волю діавола (поморцы, новоженцы, спасово согласіе, нузымновщина). Если сдѣлать дальнѣйшій шагъ направо и перейти къ безпоповству и къ примыкающимъ къ нему различнымъ сектамъ, то они еще болѣе усиливали отрицательное отношеніе къ правительству, называя его прямо богоборнымъ и отрицая обязательность подчиненія всѣмъ существующимъ властямъ, намъ влечущимъ подданныхъ въ руны діавола. Еще рѣшительнѣе по-

ступало лѣвое крыло сектантовъ (всѣ пророчествующія секты и секты раціоналистическія — молонане, духоборы и т. д.), признающія русское государство съ самаго его начала противнымъ Богу и принявшимъ вмѣсто истинной вѣры, богопротивную ересь*). Эта отрицательная позиція обязывала и расколъ и сектантство къ тому или иному виду неподчиненія существующимъ политическимъ формамъ власти, — отношеніе, которое и формулировано было въ слѣдующей тактической нормѣ: «аще кто слышется силенъ быти, да борется съ сатаной, не ослабляя церковныхъ жилъ, страшнѣе же да бѣгаютъ».**). Иными словами, — активное сопротивление для сильныхъ, лѣса и пустыни — для слабыхъ. Что касается до перваго, то и расколъ и сектантство, несомнѣнно, поддерживали различныя народныя протнвоправительственныя движенія, въ которыхъ назащитный элементъ соединился съ элементами религіозной смуты. Впрочемъ религіозное возстаніе противъ власти не есть явленіе специфически русское, — здѣсь православный Востокъ шелъ общечеловѣческими путями и, въ частности, путями Запада, съ той только разницей, что русскій бунтъ не выработалъ той демократической программы, которая была формулирована западной реформаціей.***) Но что касается до втораго средства — «бѣжать и таяться» — въ немъ мы приходимъ уже къ чертѣ, преимущественно свойственной православному Востоку.

Изъ убѣжденія, что государство лежигъ возлѣ и что въ немъ царствуетъ

*) Ср. Мельниковъ, Записка о русскомъ расколѣ, перепеч. у Кельсѣева, Сборникъ правит. свѣд. о раскольникахъ, т. I, Лондонъ, 1860, стр. 196.

**) Приведена у П. С. Смирнова, Споры и раздѣленія въ русскомъ расколѣ въ первой четверти XVIII в., 1909.

***) Ср. мою статью въ № 5 «Пути».

Антихристъ и многіе раскольники, и сентанты дѣлали послѣдовательный выводъ: нужно оторваться отъ этого міра, нужно понинуть грѣховный «земной градъ». Они настаивали на «полномъ разрывѣ съ ниноніанскимъ обществомъ», на выходѣ изъ официально-политическихъ формъ общественной жизни*). «Ей-ей» — учила ихъ мудрость — «спорить и болѣзнуетъ душа моя о васъ (мірянахъ). Посмотрите вы на добрыхъ людей, нано поидають дома, и палаты каменные, да бѣжать, и срываются, въ пустыни, въ горы, и въ вертелы, и въ пропасти земныя, и не пенутся ни о чемъ здѣшнемъ, — суетномъ и прелестномъ житіи...» «Изыдите, братіе, отъ міра, и нечистотъ его не принасайтесь... «Нѣсть въ градахъ живущимъ спасенія: уже бо послѣднее есть время, уже и антихристъ царствуетъ въ мірѣ, и страшный день судный уже настать... Во единыхъ тонмо пустыняхъ и снитахъ Богъ живетъ, тамо обратилъ есть лицо свое, и тамо тонмо слушаетъ молящихся Ему, и спасаетъ я».***) Отсюда «пустыня» и у раскольниковъ и у сентантовъ пріобрѣтаетъ особый романтическо-позитивный смыслъ. «Кто бы мнѣ поставилъ прекрасную пустыню» — поется въ одномъ духовномъ стихѣ — «Кто бы мнѣ построилъ не на жительномъ тихомъ мѣстѣ, чтобы мнѣ не слышать человѣческаго голоса, чтобы мнѣ не видѣть прелестнаго сего міра, чтобы мнѣ не видѣть суету прелесть свѣта сего, чтобы мнѣ не желать человѣческой славы».***) Но въ этомъ суетномъ мірѣ, во имя бѣгства изъ котораго воспѣвается пустыня, главное отвращеніе вызываетъ государство и носители его власти.

*) Смирновъ, I. с., стр. 334.

**) Ibid., стр. 339.

***) В. Бончъ-Бруевичъ, Матеріалы по исторіи и изученію русскаго сентантства, вып. I, 1909, стр. 231, «Стиги бѣгуновъ».

«Затвори мя, пустыне,
Въ чащи и дебри своя,
Яно сира плѣнника
Отъ лукавыхъ разбойниковъ
И князя ихъ непріязнена

На царснѣя си палаты златы
Не хочу взирати;
Поноевъ свѣтлыхъ чертоги,
Славы и чести премноги,
Бѣгаю, яно отъ змія»...*)

И уходъ изъ міра понимался нѣкоторыми представителями характеризованныхъ настроеній еще болѣе бунвально, наизъ смерть, наизъ самоистребленіе. Самоистребленіе это прантиновалось довольно широко подъ разными видами и въ различныхъ раскольничьихъ и сентантскихъ толнахъ. Существовали «морильщины», «сжигатели», «гробополагатели» и т. д. Страхъ передъ антихристомъ, нежеланіе попасться въ его руни и невозможность унряться отъ него, — тановы были главные мотивы самоистребленія. Самоистребленіе было особой религіозной войной, объявленной сему міру, главнымъ образомъ, въ лицѣ государства и официальнои церкви. «Стойте до смерти и не понорайтесь Ниноновымъ ученикамъ» — возглашали раскольники — «да не антихристу черезъ нихъ поплонитесь. Аще ли не можете мунъ терпѣти, то сами себя смерти предавайте, нто наизъ можетъ, убивайтесь и въ воду бросайтесь, и ножемъ занолайтесь, и, лаче въ харминахъ собравшеса, сожигайтесь безъ сомнѣнія: Богъ васъ благословить».***) «Того ради мы дани не даемъ въ нынѣшнія времена, что у васъ годы и времена перемѣнены... Аще вы насъ логоните, и мы живы вамъ въ руни не дадимся: береста, и смола, и дрова, и солома, и пороху съ пудъ приго-

*) Ibid., стр. 233.

**) Смирновъ, I. с., стр. 359.

товлеко...*) «Уходъ изъ государства», равносильный уходу отъ міра, — таково было самобытное слово кародныхъ, русскихъ, религіозныхъ движеній, оторвавшихся отъ связи съ официальной церковью. Однако, какъ же было съ тѣми, которые не прибѣгали къ этому рѣшительному средству? Была-ли у нихъ какая-нибудь положительная полнѣтческая программа? Или русское религіозное отрицаніе государства кнчего не создало новаго по сравненію съ идеей іосифлянской монархіи, которой придерживались старообрядцы? При разсмотрѣніи этихъ вопросовъ было бы ошибочно исходить изъ предположенія, что отрѣщенный политическій аскетизмъ былъ едикственнѣмъ послѣдствіемъ русской кародкой, «мужицкой» вѣры. Въ вѣрѣ этой были и своеобразныя положительныя соціалько-политическія интекціи, изъ которыхъ явко намѣчаются двѣ главныя: мистическая и рационалистическая. Первой придерживались такъ называемыя «пророчествующія» секты (хлысты, скопцы и т. п.), второй — секты, примыкающія къ молоканству (молокаке, духовные христіаке, духоворы).

«Пророчествующія» секты каши, въ особенности скопчество, съ политической стороны представляютъ собою едикственнѣй въ своемъ родѣ примѣръ фантастическаго смѣшенія ветхозавѣтнаго мессіакства, къкоторыхъ христіанскихъ воззрѣній на Мессію и русскаго, московскаго обоженія царской власти. Въ центрѣ скопческой вѣры стоитъ идея «Искупителя», «Сына Божія», «Христа», вторично воплотившагося въ къкоторыхъ историческихъ лицахъ, какъ бы повторившихъ въ себѣ то, что описываетъ первое воплощеніе. Скопцы вѣрятъ, что ихъ ковый искупитель воплотился отъ императрицы Елисаветы Петровны,

которая была второй Богоматерью и родила нскупителя не отъ похоти, ко отъ Святого Духа. Разрѣшилась она отъ бремени въ Голштики, царствовала всего два года, а потомъ возвела на престолъ свою замѣстительницу, а сама ушла въ Орловскую губернію, гдѣ жила подъ именемъ Акулики Иваковны. Сыкъ же ея и есть будущій императоръ Петръ III, пріѣхавшій въ Россію изъ Голштики, жекившійся ка Екатерику II, которая, узкавъ о его скопчествѣ, возненавидѣла его и замыслила убить. Одкако, Петръ подкупилъ одного изъ часовыхъ, помѣкался съ кимъ платьемъ и скрылся. Послѣ бѣгства своего оку, претерпѣвъ всякія мученія отъ «іудеевъ и фарисеевъ» т. е. отъ власти граждакской и духовкой, сосланъ былъ въ Иркутскъ. Оку то и прикупъ имя мѣщанина Селиванова, скопческаго Христа, и вмѣстѣ съ тѣмъ «царя-батюшки», который призванъ явиться въ Москву со всей своей славой изъ восточной стракы, вмѣстѣ съ полками своими. Тогда зазвонятъ успенскіе колокола, и возсядетъ оку ка всероссійскомъ престолѣ, а потомъ въ Петербургѣ откроетъ всеобщій судъ міру. Такъ пронзойдетъ второе пришествіе искупителя и страшный судъ.*)

«Отъ бѣлой зари, отъ Сіоку-Горы
Отъ Востокъ-Страны, отъ
Иркутскія,
Отъ Иркутскія, отъ Французскія
Летятъ голуби, летятъ бѣлые,
Летятъ тучами, за крестъ
мучимы:
Все скопцы бѣльцы, земли
Греческой,
Имекитые, знаменныте;
Зкамена кесутъ, кандалы трясутъ
Въ колкола звонятъ, сокола
манятъ...

*) *Надеждинъ*, Исслѣдованіе о скопческой ереси, переп. у *Кельсеева*, I. с., т. III,

*) Ibid., Приложение, стр. 81.

Съ нами Богъ-Богамъ, съ нами
Царь-Царямъ
Съ нами Царь-Царямъ съ нами
Духъ-Духамъ.*)

А царь-искупитель таиъ говоритъ под-
даннымъ:

«Я отъ чистыхъ не укроюся
Надъ царями царь я откроюся:
Завладѣю всѣми престолами...
Всѣ цари, власти мнѣ

поклонятся!..

Какъ въ ту пору, во то

времячию

Небеса будутъ чудеса творить:

Зазвонятъ они въ большой

копокопъ

Ко великому лроспавленію».**)

Не безъ права можно сказать, что, какъ это ии странно, существо скопчес-
кой ереси имѣетъ политическій
смыслъ. «Въ вѣрованіяхъ, мечтахъ и
надеждахъ скопцовъ политическіе ин-
тересы берутъ даже ясно верхъ надъ
религіозными. Цѣль ихъ фанатическаго
изступленія не въ небесахъ, а
на землѣ: они ждутъ себѣ торже-
ства и блаженства не тамъ, въ дру-
гомъ, пучшемъ, духовномъ мірѣ, но
здѣсь, въ этомъ свѣтѣ, въ
этой жизни, даже въ этомъ
самомъ быту, который существу-
етъ теперь, съ перемѣною его только въ
пользу ихъ, скопцовъ... Скопцы не умѣ-
ютъ себѣ представить иначе этого утвер-
жденія для нихъ царства небеснаго на
землѣ, какъ въ воцареніи на россій-
скомъ престолѣ Императора Петра III,
котораго они считаютъ вторымъ Хри-
стомъ, истиннымъ сыномъ Божиимъ, жи-
вымъ доныиѣ».***) Иными словами, въ
скопцествѣ мы имѣемъ иѣкоторое подо-
біе еврейскаго хипіазма, съ его вѣрой въ

посюстороннее царство Мессіи изъ копѣ-
на, если не Давидова, то россійской
императорской. Въ царствѣ этомъ, по
отверженіи всѣхъ неправедныхъ, собе-
рутсѣ всѣ истинные сыны вѣры.

Нѣсколько иными политическими пу-
тями шло рационалистическое крыло на-
шего русскаго сектантства. Въ немъ
возобладало также чисто посюсто-
роннее истолкованіе земнаго царя,
однако этотъ послѣдній рисовался уже
не какъ вѣчное царство Искупителя,
собравшаго вокругъ себя всѣхъ правед-
никовъ, но какъ иѣкоторая безвпастная,
анархическая община, построенная на
полномъ равенствѣ имущества и живу-
щая на основѣ коммунистическаго по-
рядка. Съ особенной силой формулиро-
ваны были эти воззрѣнія въ вѣроученіи
духоборовъ, у которыхъ вообще поли-
тической вопросъ уступилъ на задній
планъ по сравненію съ вопросомъ со-
ціальнымъ*). Въ духоборствѣ мы имѣ-
емъ такимъ образомъ утвержденіе док-
трины чисто русскаго, народнаго социа-
лизма, построеннаго на религіозной,
какъ думаютъ духоборы, на евангельской
основѣ. Духоборы учатъ, что міръ здѣш-
ній уже давно раскопсѣ на два стана
— на богатыхъ и бѣдныхъ. Даже «когда
шелъ Іисусъ Христосъ въ Ерусалимъ
на ослѣ, было два Ерусалима. Богатые
встрѣчали — стпали сукно и прочее; а
въ другомъ были бѣдные — бросали они
подъ ноги его вербу и пальму». Учениии
Христа были простые, бѣдные люди,
рыбаии. Богатые были противъ Христа,
подсыпали къ нему шпіоновъ и хотѣли
всячески извести. Возненавидѣли Хри-
ста «не простые люди жидовские, но
архіереи, иижииники и фарисеи, ради
зависти его гнали и гонятъ». Это они,
богатые, имѣющіе на своей совѣсти
самый большой грѣхъ, — «идопоклон-
ство и сребропюбіе» — изъ своей коры-

*) Ср. Скопческіе стихи у Кельсіева,
т. III, № 26.

**) Ibid., № 27.

***) Миѣніе Надеждина, I. с. стр. 228.

*) Бончъ-Бруевичъ, Л. с., т. II, стр.
XXXIV и слѣд.

сти, изъ ненависти, изъ злобы «гнали и гонятъ» тѣхъ, нто вмѣстѣ съ обездоленными и угнетенными, ищетъ путей нъ новой жизни, гдѣ не будетъ «ни печали, ни плача, ни воздыханія, а жизнь безконечная», радостная и совершенная. Всѣ, нто соединяются, чтобы поработить народъ, чтобы притѣснять его — не будутъ ниногда прощены. «Судьямъ, властямъ немилостивымъ — ады, мѣста глубонія, пропасти — имъ будетъ муна вѣчная, житіе вѣновѣчное».

Въ настоящее время «затоптана» истинная жизнь. «Свѣтъ связанъ полами, дьяками, ннзяями, несправедливыми судами». Власти, совершающія беззаконія, — беззаконны сами. Дѣлающія же свое дѣло справедливо и честно — пуснай дѣлають, «лишь бы не мѣшали жить людямъ». Единственно истинное отношеніе нъ политической власти — это полное безразличіе: пуснай она существуетъ для грѣшнаго міра, если она ему не вредить, для праведныхъ же людей власть просто не нужна. Донтрину эту духоворы развивають въ видѣ вопросовъ и отвѣтовъ, нанъ въ натехизисѣ*). «Каному вы царю служите?» — гласить вопросъ. И отвѣтъ на него: «Царь есть Богъ нашъ, который содѣялъ спасеніе прежде вѣку, посерединѣ земли... Таному же царю главы наши пренлоняются, а земному царю — только мзды вѣна сего». — «Что есть бѣлый царь?» — «Бѣлый царь Іисусъ, а сынъ у него Назарянинъ. Онъ же Отца своего законъ не разорилъ, а наипаче всей жизнью обновилъ». — «Почему вы императору служить не желаете?» — «Я исполнялъ бы волю императора, да онъ поучаетъ людей убивать, а моя душа того не желаетъ». — «Почему вы правительству не повинуетесь?» — «Я христіанинъ, позналъ истину и исповѣдую законъ Го-

спода моего, Іисуса Христа, и не могу этого дѣлать не потому, что мнѣ этого не хочется, а потому, что этого не хочетъ Богъ. Кто послалъ меня въ эту жизнь и далъ мнѣ несомнѣнный законъ для руководства въ этой жизни — ему я и подчиняюсь и не могу выполнять ваши прихоти и не буду дѣлать». — «Храмъ у васъ есть?». — «Тѣло наше — Храмъ Божій. Душа наша — образъ Божій». — «Почему вы въ нашу церковь не ходите?» — «Лучше мнѣ не явственнo видѣть единымъ окомъ, не ежели въ отдѣлку быть слѣлымъ... Ходимъ въ истинную церковь и становимъ свѣчи неугасимыя; свѣчи горять въ храминѣ, а святая молитва въ разумѣ». — «Каному вы нресту вѣруете?». — «Вольному убожеству». — «Каной нрестъ духоворчеснй?». — «Вольная нищета и убожество».

Изученіе политическихъ воззрѣній русскаго народа, имѣетъ не только теоретичеснй, но и прантичеснй интересъ. Въ воззрѣніяхъ этихъ мы знаномимся съ тѣмъ «примитивомъ», который глубоко жилъ въ русснхъ народныхъ массахъ и безсознательно опредѣлялъ политичеснй судьбы Россіи. Дѣйственная сила «примитива» этого обнаружилась въ 1917 году, — въ моментъ полного разрушенія стараго государственнаго порядна. Тогда внезапно стало яснымъ, что у Имперіи не только нѣтъ защитниковъ, но она даже возбуждаетъ прямую ненависть. Оттого-то съ таной легностью рушился императорснй ноллъ, треснуль его гранить, расплавилась сталь и обратилось въ пыль желѣзо. Русская интеллигенція пыталась построить на развалинахъ Имперіи новое, демонратичесное зданіе въ европейскомъ стилѣ, — но широнія народныя массы оназались равнодушными къ этому предпріятію. И понятно: западная демонратія выросла

*) «Животная книга духоворовъ», Бончъ-Бруевичъ, Л. с., т. II, стр. 83 и слѣд. .

изъ глубины религіозныхъ эмоцій, вослтанійхъ реформацій; у насъ же этихъ процессовъ не было, народъ нашъ по другому вѣрилъ и воспиталъ въ своей душѣ другое понятіе о политической правдѣ. Тогда русскій политическій «примитивъ» показалъ свою дѣйствительную силу. Что произошло, на самомъ дѣлѣ, въ 1917 г.? Возобладали 1) идея вольницы; 2) идея диктатуры; 3) идея социальнаго устройства на землѣ и началахъ коммунизма. Возобладало то, что содержалось въ идеологіи казачества, въ идеологіи Пересвѣтова, царя Ивана и оленничихъ, въ идеологіи сентантскаго земного рая, построеннаго на началахъ рационалистическихъ. Приисанный намъ западный марксизмъ нашелъ широкое распространеніе только потому, что онъ соотвѣтствовалъ глубокимъ народнымъ настроеніямъ. Марксистскій талмудизмъ остался привилегіей новаго правящаго класса, народъ отъ него стоитъ далеко и своеобразно переживаетъ въ марксизмѣ только то, что соотвѣтствуетъ «примитиву».

Большевизмъ привился не потому, что въ немъ открыта была новая, марксистская правда, но, главнымъ образомъ, вслѣдствіе старой правды; въ большевизмѣ ощущаемой. Однако, большевизмъ принесть и что свое и новое. Если бы Пугачевъ въ 1773 году разбилъ Имперію, его социально-политическое безсиліе обнаружилось бы въ иѣсколько дней. Ибо ни въ его социальныхъ мѣропріятіяхъ («воровство», «черный переделъ»), ни въ его политической программѣ («самозванство») не было ничего, практически дѣйствительнаго. Большевики, осуществившіе дѣло Пугачева въ 1917 г., «воровство» превратили въ коммунистическую систему и на мѣсто казацкаго царя оставили совѣтскій строй. Что насчетъ до этого послѣдняго, то сила его обнаружилась, главнымъ образомъ, въ томъ, что онъ на мѣсто непосредственной казацкой демократіи по-

ставилъ своеобразно построенное народное государство, опирающееся на сочетаніе диктатуры съ народнымъ представительствомъ. Диктатура, какъ мы видѣли, была идеей старой, представительство — элементомъ совершенно новымъ. Русскій народъ идеи представительства не понималъ, она не привита была ему религіей, какъ въ странахъ, пережившихъ реформацию, гдѣ она родилась изъ церковнаго устройства реформированной религіозной общины. Русскому народу въ широкихъ массахъ она была привита не Государственной Думой, но «совѣтами».

Современный моментъ русской исторіи, конечно, является переходнымъ. Рано или поздно, тѣми или другими путями, коммунистическая партія потеряетъ власть. Но кто хочетъ предугадать тѣ прочія формы, которыя, наконецъ, можетъ быть, послѣ еще нѣкоторыхъ потрясеній и ложныхъ шаговъ (да избавить отъ нихъ Богъ Россію), появятся въ нашемъ государствѣ, тотъ всегда долженъ считаться съ «примитивомъ». Возобладавшія въ 1917 году идеи демонстраціи, диктатуры и социальной справедливости какъ-то должны остаться и стать основами будущаго періода русской исторіи. Но онѣ должны быть исправлены и преображены. Должны быть освобождены отъ матеріализма и преображены въ смыслѣ религіозномъ. Производя это исправленіе олять-таки въ духѣ «примитива», намъ остается выборъ между іосифлянской монархіей и идеаломъ правового государства въ духѣ Нила Сорскаго. Установленія московской монархіи ушли въ вѣчность, въ цѣломъ своемъ они уже не возвратимы. Будущее принадлежитъ православному правовому государству, которое сумѣетъ сочетать твердую власть (начало диктатуры), съ народоуправствомъ (начало вольницы) и съ служеніемъ социальной правды.

Н. Н. АЛЕКСѢЕВЪ

Св. Геневефа и Симеонъ Столпникъ.

Кто не знаетъ въ Парижѣ холма Св. Женевьевы. Сейчасъ, какъ и въ XII вѣкѣ, съ тѣхъ поръ какъ Абеяръ открылъ здѣсь свою школу на территоріи гостепріимнаго аббатства, гора не переставала быть центромъ «латинскаго» квартала. Здѣсь шумѣли въ средніе вѣка буйныя ватаги студентовъ, снѣпно при-смирѣвшихъ въ наши дни, гремѣли битвы схоластиковъ; здѣсь бился и бьется еще пульсъ научной жизни Франціи. Вепикій Паскаль умеръ на склонѣ латинской горы и его прахъ поноится теперь близъ раки Св. Женевьевы.

На самой вершинѣ холма стоятъ два храма, хорошо знакомыхъ каждому туристу. Одинъ изъ нихъ посвященъ нулѣту геніевъ, официальной религіи атеистической республики. Другой остался христіанскимъ. Но и пышный классическій Пантеонъ и скромная, нестройная въ напоеніи разныхъ стилей церковь «св. Стефана на Горѣ» (St. Etienne du Mont) — являються оба храмами св. Женевьевы, — одинъ настоящимъ, другой бывшимъ. Въ 1754 г. Людовикъ XV во время бопѣзни далъ обѣтъ заново перестроить древній парижскій храмъ святой, первые намни котораго относятся ко временн Хлодвигу, погребеннаго

здѣсь вмѣстѣ съ Кпотильдой. Революція застала вепикопѣнное зданіе близкимъ къ окончнію и, соблазненная его классическими формами, захватила для новой религіи челоуѣнобожества. Святая Женевьева должна была очистить мѣсто для Мирабо, Марата, Вольтера и другихъ благодѣтелей челоуѣчества. Ея останки были сожжены на Гревской площади, мѣстѣ публичныхъ казней. Теперь лишь фрески Пювисъ де Шаванна напоминають о первоначальномъ назначеніи храма.

Городъ Парижъ сжегъ, канъ преступницу, кости той, въ номъ онъ чтитъ стопько вѣновъ свою небесную заступницу. Св. Женевьева была, дѣйствительно, не только патрономъ студентовъ, но и всего города — той Лютеціи, которую она такъ бдительно охраняла при жнзнии. Снопно разъ во время народныхъ бѣдствій, наводненій, чумы, засухи, ея рану носили въ торжественныхъ процессіяхъ по улицамъ стараго Парижа въ соборъ Богоматери. Св. Женевьева была для Парижа тѣмъ, чѣмъ стала нынѣ Жанна д-Арнъ для всей Франціи.

Годы революціоннаго безумія пронесли, и рака Св. Женевьевы снова сдѣлалась предметомъ набожнаго почи-

танія. Она нашла себѣ пріютъ въ церкви св. Стефана, иѣногда сиромой напеллѣ ея обширнаго аббатства. Поучительно зайти въ эту церковь послѣ обязательнаго для иностранцевъ посѣщенія Пантеона. Тамъ мертвое нагроможденіе памятниконъ — героямъ, злодѣямъ и святымъ, сосѣдствующихъ, нани въ антиварной лавиѣ, жутиѣй холодъ мнимаго безсмертія, непреодолимой смерти. Здѣсь теплота живой вѣры, намоленаго угла. Церковь св. Стефана на Горѣ одно изъ самыхъ живыхъ средоточій католическаго культа въ современномъ Парижѣ. Въ одной изъ боковыхъ напеллѣ воиругъ хора стоитъ маленькая раиа святой и ея гробница, озаряемая нострами свѣчей. Здѣсь всегда видишь молящихся, по стѣнамъ ех-voto, костыли, мраморныя дощечки съ благодарностью отъ услышанныхъ. Тутъ и исцѣпленные, и студенты, удачно сданные страшный зизамень. Изъ этихъ надписей и знаменъ-хоругвей мы узнаемъ, что св. Жеиевьевѣ приписываютъ даже честь побѣды на Мариѣ. Жеиевьева, быть можетъ, единственная святая, сохранившая сквозь вѣна, любовь и вѣрность народа, единственная популярная святая современного Парижа. Ни св. Діонисій, ни Германъ, ни Марцеллѣ, ни Клотильда — никто изъ мѣстныхъ святыхъ, иѣногда прославленныхъ во всемъ католическомъ мѣрѣ, не выдержалъ жестокаго испытанія невѣрующаго вѣна. Одна Жеиевьева торжествуетъ надъ Вольтеромъ, отнявшимъ у нея ея великолѣпный храмъ.

Въ далекой Сиріи, въ двѣнадцати

часахъ иѣ востону отъ Антиохіи пежать руины другого, иѣногда еще болѣе великолѣпнаго храма, сооруженаго вокругъ столпа, на иотормъ 37 лѣтъ стоялъ великій подвижникъ и чудотворецъ, Симеонъ Столпникъ. Въ VI вѣиѣ Евагріѣ описалъ этотъ храмъ въ своей Церковной Исторіи (1, 14). Въ серединѣ прошлаго столѣтія (1853-18-55) французскій археологъ, графъ де Вогюэ, изслѣдовалъ руины храма, прекрасно сохранившіяся и нашепъ фундаментъ знаменитаго столпа.^{*)} Я не знаю, въ иакомъ видѣ существуютъ эти руины въ наше время, но имя и память святого, ионечно, живы на всемъ православиомъ Востокѣ. Древняя Русь знала много столпниковъ, подражателей великаго Симеона. Мы всѣ помимъ подвижъ св. Серафима, простоявшаго три года на камнѣ во времена Пушкина и деиабристовъ. Традиція св. Симеона не умерла на Востокѣ, нани жива на Западѣ традиція св. Жеиевьевы.

Почему я объединяю эти два имени, столь иазалось бы даленіе, другъ другу? Перечитывая житіе св. Геневефы,^{**)} я натолкнулся на слѣдующее мѣсто: «Былъ иѣиѣй мужъ въ странахъ Востока, презрѣвшій мѣръ, именемъ Симеонъ, иоторый почти сорокъ лѣтъ стоялъ на столпѣ въ Киликійской Сиріи, вдали отъ Антиохіи. Онъ, разсказываютъ, много

*) Эти руины у арабовъ слывутъ подъ именемъ Kalaat Seman (Замокъ Симеона) Vogué. Syrie Centrale. Architecture civile et religieuse au VII siècle. T. I. p. 141-154 T. II pl. 139-150.

**) Предпочитаемъ древнюю германо-латинскую форму ея имени.

разспрашивалъ о Геиовѣфѣ купцовъ, ѣздившихъ взадъ и впередъ, посыпалъ ей привѣтъ, исполнившись почтенія и просилъ ее поминать его въ своихъ молитвахъ». (гл. 27 изд. Krusch).

Провѣрить правдивость этого извѣстія мы не можемъ. Одинъ изъ критиковъ (Крушъ) находилъ его невѣроятнымъ, исходя изъ превратнаго представленія объ изолированности Восточной и Западной Церквей. (Другой аргументъ Круша — страхъ Симеона передъ женщиной!). Мы готовы, напротивъ, утверждать, что въ этомъ извѣстіи нѣтъ ничего невѣроятнаго. Святая Геиовѣфа (о. 420-500) и св. Симеонъ (ок. 390-459) современники. Христіанскій Востокъ и Западъ жили тогда, въ V столѣтіи, какъ и нѣсколько вѣковъ спустя, въ тѣснѣйшемъ единеніи. Мы знаемъ восточныхъ аскетовъ, которые окончивали свои дни въ галльскихъ скитахъ, слышимъ о множествѣ паломниковъ съ Запада, стремящихся на святой Востокъ: въ Египетъ, Сирію, Палестину. Въ V-VI вѣкахъ западныя церкви чувствуютъ себя окраинами великаго христіанскаго міра, сердце котораго бьется на Востокъ. О святомъ Симеонѣ, въ частности, мы слышимъ отъ одного изъ его правдивыхъ современниковъ: «Приходили къ нему многіе изъ крайнихъ предѣловъ Запада, испанцы, и британны, и галлы, которые живутъ, по срединѣ ихъ. Объ Италіи и говорить излишне». (Theol. Hist. relig. 26, 11). Тотъ же авторъ бл. Оеодоритъ Кирскій рассказываетъ намъ, что въ Римѣ въ его время (т. е. при жизни Симеона) у входа во всѣ мастерскія ставятъ небольшія

изображенія (εἰκόνες) знаменитаго столпника, для защиты и покровительства.

Но пусть даже извѣстіе о благословеніи («привѣтствіи») Симеономъ Геиовѣфы вымышлено съ начала до конца ея біографомъ, желающимъ возвеличить свою святую (Симеонъ проситъ ея молитвъ). Остается несомнѣннымъ одно: современники приводили уже въ связь этихъ двухъ героев христіанскаго міра, несмотря на тысячи миль, ихъ раздѣляющихъ. Они дорожили этимъ символомъ заочнаго благословенія — черезъ моря и земли, — какъ символомъ единства святыхъ, единой церкви. Въ такомъ символическомъ смыслѣ и мы принимаемъ это преданіе.

Раздумывая надъ смысломъ этого преданія, ожидаешь встрѣтить родство жизни и подвига двухъ святыхъ. Но съ удивленіемъ видишь, вмѣсто сходства, на первый взглядъ, полную противоположность ихъ путей. Нѣтъ, конечно, Геиовѣфа не была ученицей сирійскаго подвижника. Духовное единство, установленное символическимъ благословеніемъ было единствомъ противоположностей (coincidentia oppositorum), спивающихся въ таинственный глубинѣ цериовиой жизни. Въ этомъ интересъ и поучительность параллельнаго чтенія

*) Въ наукѣ не рѣшенъ окончательно споръ, поднятый въ концѣ прошлаго столѣтія вокругъ вопроса о подлинности житія Св. Геиовѣфы въ одной изъ древнѣйшихъ его редакцій. Но, за исключеніемъ нѣскаго критика Круша, всѣ изслѣдователи склонны относить ту или иную изъ редакцій, отличающихся лишь въ деталяхъ, къ началу VI вѣка, въ автору, который писалъ 18 лѣтъ спустя послѣ смерти святой.

ныхъ житій. Мнѣ хотѣлось здѣсь подѣлится съ читателями нѣкоторыми впечатлѣніями, навѣянными этимъ чтеніемъ.*)

Напомнимъ сначала въ немногихъ словахъ подвигъ Геновефы. Мы, разумѣется, не дѣлаемъ безнадежной попытку выдѣлить достовѣрное ядро біографіи изъ обвившей его легенды. Именно легенда всего болѣе интересуеъ насъ. Біографъ Геновефы пишетъ крайне безпомощно. Онъ даже не пытается нарисовать ея портрета. Ни откуда не видно, чтобы онъ лично зналъ святую. Онъ даетъ лишь каталогъ дѣяній, т. е. чудесъ, какъ всѣ почти латинскія житія той эпохи. Но даже изъ этихъ однообразныхъ фактовъ, или преданій, вырастаетъ вполне опредѣленный, очень чеповѣчный, нѣкоторыми чертами изумляющій насъ образъ.

Святая Геновефа за свою долгую жизнь была свидѣтельницей вторженій варваровъ, постепеннаго разложенія и гибели Западной Имперіи. Ея призваніемъ, подобно Северину Паннонскому, было смягчить для людей ужасы этого, по истинѣ, алокалиптического времени. Родившись въ Нантеррѣ, деревушкѣ подъ Парижемъ отъ родителей, которые носятъ римскіе имена (Геновефа имя германское, но это не значитъ еще, что она варварскаго происхожденія), она въ раннемъ дѣтствѣ отмѣчена св. Германомъ, епископомъ Оссеррскимъ, который, проѣзжая черезъ Лютецію, (Парижъ) обласкалъ дѣвочку и указалъ ей ея будущій подвигъ. «Хо-

чешь ли ты посвятить себя Христу и сохранить твое тѣло въ непорочной чистотѣ?» спросилъ онъ ее, и, въ знакъ ея дѣтскаго обѣта, повѣсилъ ей на шею монетку съ изображеніемъ креста. Прошли годы, и дѣвушка приняла отъ епископа покрывало невѣсты Христовой. Она не стала монахиней — женскіе монастыри большая рѣдкость въ то время въ Галліи, — она была одной изъ тѣхъ посвященныхъ Богу дѣвъ (*virgines velatae*), которыя, давъ обѣтъ чистоты, оставались въ міру. По смерти родителей, она переселилась въ Парижъ къ своей крестной. Вотъ все, что мы знаемъ о внѣшней обстановкѣ ея жизни. Пятнадцать лѣтъ она ведетъ жизнь постницы и молитвенницы, ни въ чемъ, однако, не выходя изъ границъ человеческой природы. Мы слышимъ только объ особой эмоциональной напряженности ея молитвы. «Она плакала всякій разъ, какъ взидала на небо». «Поль ея кельи былъ мокрымъ отъ слезъ».

Ей было лѣтъ 30 во время нашествія Атиллы и его гуновъ. Парижане готовились эвакуировать свой городъ передъ военной грозой. Геновефа собираетъ женщинъ и молится съ ними въ церкви, чтобы «подобно Юдиѣи и Эсфири» спасти городъ отъ гибели. Она убѣждаетъ и мужчинъ не вывозить цѣнностей изъ Парижа, обѣщая ему безопасность. Біографъ рассказываетъ, что за такія предсказанія, хотя и утѣшительныя ее чуть было не убили. Но городъ былъ спасенъ. Пророчество Геновефы оправдалось.

По преданіямъ мѣстныхъ церквей, много латинскаго міра (Орлеанъ, Труа,

*) Vita S. Genovefae, ИЗД. Krusch-емъ Mon(Germ. S. R. M. III, Kohler-омъ (Etude critique etc) и Kunstler (Coll. Teubner).

самый Римъ) были спасены отъ Атиллы мужествомъ и вѣрою соихъ епископовъ. Парижъ оназася спасеннымъ молитвами дѣвы. Какой символъ для будущей исторіи Франціи! Безоружная и нротная Геновефа уже предвѣщаетъ Орлеанскую Дѣву.

Съ этого событія начинается общественное служеніе Геновефы, продолжающееся полвѣка. Теперь ея авторитетъ среди согражданъ стоитъ незыблемо. Къ ней стнается цѣлое море человѣческихъ страданій. Она исцѣляетъ, изгоняетъ бѣсовъ, облегчаетъ нужду. Но Геновефа не довольствуется дѣлами личной дѣятельной любви. Она любитъ брать на себя общественное, мужское дѣло. Задумала постронть базилику на могилѣ парижскаго мученика Діонисія. Собираетъ священниковъ, чудеснымъ образомъ находитъ нзвестъ для постройки, снабжаетъ вномъ рабочихъ. Во время осады Парижа франками, когда городу угрожалъ голодъ, Геновефа вѣднть по Сенѣ и Уазѣ за хлѣбомъ въ Труа, въ Арси, скупаеъ зерно, грузнтъ его на одиннадцать судовъ, а въ Парижѣ со своимъ служаннамъ печетъ хлѣбы, раздавая ихъ бѣднымъ. Она вѣчно въ движеніи, вѣчно въ разъѣздахъ. Особенно часто мы видимъ ее плывущей на судахъ по воднымъ дорогамъ Иль де Франса. То она въ Мо, гдѣ жнутъ ея собственные поля, и гдѣ она помогаетъ бѣжать отъ женнахъ дѣвицъ, почувствовавшей, подъ ея вліяніемъ влеченіе иъ духовной жизни. То она въ Турѣ изгоняетъ бѣсовъ въ базилику грознаго для бѣсовъ Мартин-

на, то въ Орлеанѣ добивается прощенія провиннившегося раба.

Послѣдняя черта для нея особенно характерна. Сострадательная къ слабымъ, она умѣетъ быть строгой нъ сильнымъ. Господниъ, отназавшійся простить раба, подвергается небесной карѣ. Въ жару, безъ сна, онъ не можетъ найти себя поноя. «Исторгая сляну, какъ дикий туръ», онъ долженъ самъ просить прощенія у святой.

Даже варварскіе короли трепетали ея милосердія. Хлодвигъ, по просьбѣ Геновефы, многихъ узниковъ выпускалъ изъ темницы, дарилъ жизнь уже приговореннымъ нъ казни. И отецъ его, Хильдерикъ, который былъ язычникомъ, боялся отказать святой въ ея мольбахъ за осужденныхъ, стараясь тайкомъ отъ нея уводить ихъ за города на казнь: тщетныя уловки обмануть прозорливую.

Замѣчательно: біографъ, столь тщательный въ регистраціи ея дѣяній, не нашель мѣста, чтобы разсказать о ея нончннѣ, въ нарушение всѣхъ агіографическихъ канонѣвъ. Посмертныя чудеса, совершающіяся на могилѣ святой, непосредственно примынають къ подвигамъ ея жизни, чтобы продлить впечатлѣніе каного-то урагана дѣятельной любви.

«Симеона Великаго, дивное чудо вселенной знаютъ всѣ поданные римской державы, узнали и персы, и индійцы и эеіопы, даже до синеѣвъ» — такъ начинается свою главу о столпникѣ бл. Феодоритѣ Кирскіи (Hist. relig. с. 26), очевидецъ его изумительнаго подвига.

Для свидѣтельства о немъ мы имѣемъ три житія, изъ которыхъ одно нарисовано еще при жизни святого, два другихъ вскорѣ послѣ смерти.*) Одинъ изъ острѣхъ и тонкихъ критиковъ агиографической литературы современнѣйшій болландистъ Н. Delehaye, справедливо замѣтилъ: «Не много древнихъ святыхъ имѣютъ лучше документированную біографію». Самый достовѣрный свидѣтель — ученый епископъ Кирскій. Самый увлекательный, всего лучше отразившій въ своей пылкой фантазіи впечатлѣніе, произведенное столпникомъ на восточный, негреческій міръ, безымянный авторъ сирійскаго житія. Ихъ расхожденія, все спорные вопросы біографіи для насъ сейчасъ безразличны. Мы рисуемъ образъ святого въ самыхъ общихъ чертахъ.

Симеонъ въ дѣтствѣ пасъ стада своего отца (Изъ Геновефы сдѣлали пастушку только живописцы, «пасторальнаго» вѣка) — Сирійское житіе славитъ его красоту, силу, ловкость въ бѣгѣ, доброту ко всѣмъ. И видѣніе ангела, казалось бы, наставляло отрока именно къ дѣятельной жизни: «Только имѣй кротость, и терпѣніе и любовь ко всѣмъ». Но вотъ черты иного настроенія. Мальчикъ любитъ собирать мирру и сжигать въ поляхъ. «Пусть сладостный запахъ возносится къ Богу на небо». Эта безцѣльная, безкорыстная жертва предвѣщаетъ созерцательный умъ, даръ сладостныхъ

молитвъ. И, наконецъ, Ѳеодоритъ рассказываетъ объ отроческомъ снѣ, въ которомъ открывается смыслъ аскетическаго пути. Нѣкто приказываетъ мальчику рыть землю для закладки фундамента. Трижды и четырежды повѣлѣваетъ голосъ рыть глубже: «а потомъ будешь строить безъ труда, подъ конецъ, когда трудъ перестанетъ» — Сначала врываться въ землю, потомъ возноситься къ небу.

Многіе пути открываются передъ отрокомъ: дѣятельный, мистическій, аскетическій. Не сразу онъ находитъ — вѣрнѣе, изобрѣтаетъ — свой кратчайшій, вертикальный путь къ небу. И ему пришлось въ молодости побродить по монастырямъ, и онъ старался вмѣстить свою пламенную ревность въ готовые формы человѣческаго общежитія. Опыты эти были неудачны. Его суровый аскетизмъ пугалъ, раздражалъ братію, нарушая дисциплину устава. Свою жертвенную волю Симеонъ ставилъ выше иноческаго послушанія. Особенно памятенъ остался для всѣхъ пальмовый канатъ, которымъ онъ стянулъ свои чресла подъ одеждой такъ сильно, что поясъ врѣзался въ тѣло, образовавъ на немъ гнояшіяся зловонныя раны. Изгнанный изъ монастыря, онъ скрывается въ глубокой высохшей цистернѣ. Здѣсь ему пришлось бы погибнуть безъ пищи, если бы, по внушенію ангела монахи не нашли и не вытащили его насильно. Одинъ изъ біографовъ Антоній, который вообще гиперболируетъ рассказъ осторожнаго Ѳеодорита, вкладываетъ въ уста юноши слова,

*) Они изданы Leitzman-омъ и Hilgenfeld-омъ «Das Leben des heiligen Symeon Stylites (Сирійское житіе въ переводѣ). Лейпцигъ 1908 Feste und Unters. Harnack-а томъ 32.

дышашія какой-то жаждой самоубійства: «Позвольте мнѣ, господа мои братья, дайте мнѣ умереть, какъ вонючему псу... ибо во мнѣ море грѣховъ».

Уходя изъ монастыря, онъ удаляется въ Теланиссу (Тель-Нешнъ) — мѣсто его будущихъ подвиговъ. Здѣсь онъ сначала живетъ въ кельѣ покинутаго монастыря, гдѣ дѣлаетъ первый опытъ сорокадневнаго поста. По истеченіи сорокового дня, пресвитеръ Бассъ, замурававшій снаружи его келью, находитъ его полумертвымъ, на полу, но оставленные хлѣбъ и вода не тронуты. Выйдя изъ кельи, Снмеонъ поднимается на гору и приковываетъ себя цѣпью къ скалѣ. Здѣсь онъ пребываетъ, «созерцая небо и усиливаясь видѣть то, что превыше небесъ». Какъ прежде нгуменъ, такъ теперь епископъ не одобряетъ его эксцентричности. Епископъ Мелетій велитъ ему снять цѣпь, убѣждая его, что для него должно быть достаточно и оковъ разума». На этотъ разъ Снмеонъ подчинился и жилъ на горѣ, подъ открытымъ небомъ, не переступая черты огороженной площадки, равной протяженію цѣпи (20 локтей). Когда снимали цѣпь, подъ кожанымъ поднапольникомъ нашли 20 огромныхъ клоповъ, которыхъ добровольный мученикъ кормилъ своей кровью.

Мы видимъ, какъ все суживаются круги его свободнаго передвиженія по землѣ. Остается сдѣлать послѣдній шагъ: Снмеонъ восходитъ на столпъ. Сначала это простой камень въ два или шесть локтей вышиной. Увеличивая нѣсколько разъ высоту колонны, онъ, наконецъ,

взошелъ на послѣднюю въ 30 или 40 локтей. Источники даютъ разные примѣры и разное число послѣдовательныхъ столповъ. Отнынѣ вся его долгая жизнь — 37 лѣтъ — втѣснилась въ пространство какихъ-нибудь четырехъ квадратныхъ метровъ. Онъ даже на столпѣ приковывалъ ноги, чтобы стѣснить себя до конца. Единственное движеніе, которое позволялъ себѣ подвижникъ, кажется, имѣетъ одно измѣреніе: высоту».

Подвигъ Снмеона совершенно исключителенъ, необыченъ. Столпничество еще не знала тогда богатая форма христианская аскеза. По видимому, Снмеонъ былъ его изобрѣтателемъ.*) Какъ все новое, эта новая форма подвижничества была встрѣчена враждебно. Мы слышимъ о недовольствѣ египетскихъ и месопотамскихъ монашескихъ круговъ. Бл. Феодоритъ говоритъ о «столпѣ», презираемомъ любителями злословія», старается оправдать и объяснить его значеніе. Помимо слишкомъ простаго и сомнительнаго мотива: желанія уйти отъ надоедавшей толпы — его другое объясненіе — чисто религіозное — любопытно. Новшествомъ, какъ юродствомъ, Богъ часто привлекаетъ къ себѣ сердца людей. «Какъ цари любятъ перечекаивать монету, такъ Царь всяческихъ подобно монетнымъ знакамъ, запечат-

*) Это утверждаетъ и Евагрій. Црк. Ист. 12. I. В.

**) Вопросъ о религіозномъ смыслѣ христианскаго столпничества остается, даже если принять — весьма шаткую — гипотезу, заимствованія его изъ культа сирійской богини Атаргатисъ. См. Toutia въ Rev. de l-hist. des religions 1912 t. 45.

лѣваетъ благочестіе иными разнообразными формами жизни». «Новизна зрѣлища становится удобнымъ средствомъ для поученія». Симеонъ учредилъ сіе новое и странное зрѣлище, страниостью всѣхъ привлекая къ созерцанію». Но это толкованіе объясняетъ значеніе Симеона для стекающей къ нему толпы, — не для его собственнаго личнаго пути спасенія.

Внимательно вчитываясь въ житіе Симеона, кажется, начинаешь угадывать. Столпъ есть точка скрещенія, двухъ путей. Одинъ изъ нихъ, суживающійся спиралью, ищетъ пространственнаго стѣсненія, въ недвижности тѣла обрѣтая свободу духа. Этотъ путь логически могъ бы привести къ затвору, къ ямѣ, — а мы, дѣйствительно видимъ, что Симеонъ испробовалъ и яму и затворъ. Онъ не удовлетворился ими. Почему? Не потому ли, что, отказываясь отъ земли, онъ не желалъ отказаться отъ неба — отъ видимаго неба, которое вдохновляло его на молитву?

Есть два типа христіанской молитвы. Одна, молитва полузакрытыхъ очей, ищетъ полутьмы, заслона четырехъ стѣнъ, любитъ тѣсныя горницы, пещерные храмы. Другая любитъ звѣздное небо или символъ его, высокій куполъ. Мы привыкли связывать первую форму молитвы («тѣсную») съ аскетическимъ уединеніемъ. Св. Симеонъ показываетъ, что это не всегда такъ. Сидя на цѣпн, «онъ созерцалъ небо». «Онъ взлеталъ въ молитвѣ»... поднималъ глаза къ небу и устремлялъ взоры въ высь». И учени-

ковъ своихъ онъ учитъ «взирать на небо и взлетать и отрѣшаться отъ земли».

Столпъ Симеона не только орудіе пытки, и его значеніе выходитъ за предѣлы аскетизма. Символъ столпа — молитвенный символъ; недвижности и вмѣстѣ окрыленности возносящей къ Богу души.

Изъ временъ юности Симеона сирійское житіе сообщаетъ о его многодневномъ неподвижномъ пребываніи въ храмѣ: «Съ утра до вечера онъ стоялъ на коленяхъ, а съ вечера до утра молился стоя. Когда онъ долгое время велъ такую жизнь, его сверстники стали слѣдить, передвигаетъ ли онъ ноги и сходитъ ли съ того мѣста, на которомъ стоитъ. Но никто не замѣтилъ этого». Вспоминаемъ жертву благовоиную сожигаемой мирры и предчувствуемъ: жизнь Симеона была сплошной молитвой и аскетизмъ ужасный, нечеловѣческій, — былъ подчиненъ этому содержанію. Какой аскетическій смыслъ можетъ имѣть многократное увеличеніе столпа? Удаляясь отъ земли, какъ бы приближая влекущее небо, столпникъ создаетъ, какъ ни странно сказать это, эстетическую обстановку для молитвы.

Жизнь Симеона на столпѣ невѣроятна, но она засвидѣтельствована очевидцами. Его никто не видитъ сидящимъ или отдыхающимъ. Никто не знаетъ, когда онъ спитъ. (Столпники обыкновенно спятъ стоя, прислонившись къ своей оградѣ). Онъ стоитъ на молитвѣ всю ночь и весь день до 9 часа. Три вечернихъ часа онъ удѣляетъ людямъ для бесѣды. На молитвѣ онъ «то стоитъ долгое время, то творитъ поклоны». «Кланаясь,

касается лбомъ пальцевъ ногъ». (Сирій-
сній авторъ пишетъ, что у него сломаны
три спинныхъ позвонка). Одинъ изъ
спутниковъ Θεодорита вздумалъ считать
его локлоны. Насчиталъ 1244 и бросилъ.
Скудную пищу свою онъ вкушаетъ разъ
въ недѣлю, а то и рѣже, помимо сплош-
ного поста четыредесятииць.

Такъ стоитъ Симеонъ годы, десятки
лѣтъ, героически побѣждая стихіи.
«Сѣверъ приходилъ со своимъ снѣгомъ,
западъ со льдомъ, востокъ съ бурей,
югъ съ жарой» говоритъ сиріецъ на
своемъ образномъ языкѣ. «Солнце было,
накъ печь, а праведникъ, какъ золото».

Поиятио суевѣрное недоумѣіе людей.
Спрашиваетъ его иѣкто изъ Равенны:
«Человѣкъ ты или безтѣлесное существо?
Всѣ говорятъ, что ты не ѣшь, не пьешь,
а человѣческой природѣ свойственно и
то и другое»? Симеонъ поназалъ ему
огромный ярывъ, образовавшійся на
его ногѣ отъ непрерывнаго стоянія,
чтобы убѣдить въ тлѣнности своего тѣла.

Что знаютъ, что умѣютъ сказать изум-
ленные почитатели о его внутренней
жизни? Предаанный созерцанію, тайну
своего созерцанія онъ скрылъ отъ насъ.
Мы слышимъ только о его многочислен-
ныхъ видѣніяхъ. Вначалѣ, еще
до восшествія на столпъ, его преслѣ-
дуютъ демоны. Сатаиа пытается запугать
его, являясь ввидѣ змѣя, дракона, сол-
датъ, бросающихъ камни, цѣлаго вои-
ства съ факелами, льва, верблюда и пре-
нрасной женщины. Укрѣпляютъ его
видѣнія ангеловъ и пророка Іліи, ог-
ненному духу котораго танъ близокъ
его собственный духъ. Ілія даетъ ему

даже иѣчто вродѣ программы его служе-
нія, о которой ииже. О молитвѣ его мы
знаемъ только, что она была дерзновеи-
ной, что она устанавливала между нимъ
и Богомъ глубоко личное отношеніе.
На это намекаетъ біографъ, когда гово-
рить о молитвѣ Симеона «своему» Богу,
«своему» Господу. Вотъ примѣръ его
пламенной молитвы — о дождѣ: «Мило-
стивый и милосердный Господи, или
сжался и успокой эти терзаемая души,
которыя вызываютъ къ Тебѣ, ибо во имя
Твое собрались оии, или возьми душу
раба Твоего, чтобы мнѣ не видѣть мукъ
твоего народа и твоихъ рабовъ».

Молитва раскрываетъ духовное зрѣ-
іе, дѣлаетъ прозорливымъ... Θεодо-
ритъ рассказываетъ, что Симеонъ пред-
сказалъ засуху, ишествіе сарацинъ,
«смерть моего врага». Даръ чудесъ Си-
меона необыченъ, какъ и подвигъ его.
Исцѣленія блѣднѣютъ передъ его вла-
стью надъ стихіями, надъ самымъ про-
странствомъ. Онъ изгоняетъ драконовъ,
и мышей, оборотней на Ливанскихъ
горахъ, онъ посылаетъ дождь. Онъ оста-
навливаетъ ползущую на селеніе гору.
Однимъ именемъ Симеона можно оста-
новить мчащуюся газель или олеия.
Принованный къ своему столпу, онъ
можетъ являться въ любой точкѣ зем-
ного круга. Его видятъ въ Персіи магъ-
гоистель и заключенные въ темницу
христіане «на столпѣ окруженіемъ
пламенемъ». Утопающіе въ морѣ видятъ
его на вершинѣ мачты, накъ онъ хва-
таетъ «чернаго индійца», виновника бу-
ри, и сѣчетъ въ воздухѣ. Еще при жизни
онъ подобенъ одиовременно громовнику

Ильѣ и Ниннолѣ Морскому. Въ немъ самомъ есть нѣчто стихійное, носмическое, какъ въ побѣднтелѣ стихій.

Какъ далеки мы отъ Парижской дѣвы и ея человѣческихъ подвиговъ. Какая пропасть, казалось бы, раздѣляетъ этихъ людей!

Если бы нужно было въ краткой формулѣ выразить сущность ихъ подвига, то мы не могли бы сдѣлать этого лучше, чѣмъ словами ихъ житій.

Для Геневефы словами ея духовнаго отца, Германа Оссернаго: «Будь мужественна, и во что вѣришь сердцемъ, что исповѣдуешь устами, докажи дѣломъ».

Для Симеона словами Феодорита: «Онъ стремился улетѣть въ небо и убѣжать отъ земной жизни».

И однако, вотъ: Симеонъ благословляетъ Геневефу, просить ея молитвъ. Трудно думать, что имъ самимъ или ихъ современникамъ, осталось неяснымъ различіе ихъ путей. Это благословеніе надо понять, какъ благословеніе чужого пути. Много путей къ Отцу, потому, что въ дому Отца Моего обителей много». Если бы только этотъ урокъ извлекли мы изъ жеста великаго ревнителя, и это было бы уже много, чрезвычайно много для нашего ревниваго и исключительнаго времени. Но намъ хочется продолжить анализъ, точнѣе опредѣлить на живомъ опытѣ условія схождения всѣхъ христіанскихъ путей.

Признаемся: контрастъ двухъ образовъ въ нашемъ изложеніи болѣе рѣзень, чѣмъ въ дѣйствительности; мы умышленно оставили до сихъ поръ въ тѣни сближающія ихъ черты.

И св. Геневефа не вся вмѣстилась въ дѣло служенія человечеству. И ей была дана благодать молитвы «gratia orande». И она «молнлась безъ перерыва», и она познала аскезу. Хотя ея аскеза не можетъ идти въ сравненіе съ нечеловѣческимъ самоумерщвленіемъ Симеона, но для ея, какъ и для нашей верховной среды и эта аскеза кажется чрезмѣрной. «Съ 15 до 50 лѣтъ она прерывала постъ два раза въ недѣлю, в четвергъ и воскресенье. Пищею ей служили ячменный хлѣбъ и бобы»... Послѣ же 50 лѣтъ епископы, «которымъ грѣшно противорѣчить», убѣдили ее ѣсть и рыбу и молоко». (Епископы и въ Галліи, канъ въ Сиріи, умѣряютъ, гуманизируютъ аскезу). И Геневефы были не чужды видѣнія, о которыхъ глухо говорятъ ея біографы. «Людьми духовнымъ она свидѣтельствовала, что многое ей было открыто въ духѣ, о чемъ нѣтъ надобности рассказывать». Другія редакціи житія болѣе детальны. «Свидѣтельствовала она, что въ духѣ водилъ ее ангелъ въ мѣста покоя праведныхъ (и мученія грѣшныхъ,) и тамъ видѣла она награды, уготованныя любящимъ Бога». Вспомнимъ далѣе, что общественное служеніе Геневефы начинается около 30 лѣтъ отъ роду — въ томъ, приблизительно, возрастѣ, когда Симеонъ, послѣ долгой аскетической школы, поднимается на столпъ. Первые 15 лѣтъ послѣ своего обѣта святая ведетъ уединенную, затворническую жизнь, главное содержаніе которой составляетъ молитва. Въ эти годы сограждане не оцѣнили, скорѣе презирали ее, но именно тогда св. Германъ показалъ

имъ полъ ея кельи, «мокрый отъ слезъ». Созерцаніе и для нея предшествуетъ дѣятельности. Наконецъ и самая дѣятельность эта, въ изображеніи біографа, чудотворна, т. е. связана съ изобиліемъ благодатныхъ силъ. Эти дары не даются даромъ. Они свидѣлствуютъ о духовной полнотѣ, о неослабѣвающемъ молитвенномъ напряженіи.

Ну, а столпникъ — дѣйствительно ли онъ порвалъ всѣ связи человѣческой любви. Мы только что читали его молитву, гдѣ онъ свидѣлствуетъ самъ о невозможности для него вынести муну народа. И его житіе, особенно обширное сирійское житіе — слагается изъ цѣпи могущественныхъ актовъ, вызванныхъ нѣ жизни любовью.

Я уже не говорю о юности Симеона, когда онъ, еще свободный отъ монастырскаго затвора, ведетъ жизнь, напоминающую жизнь Геновефы. У него также есть собственныя поля, и онъ также чудесно поить и кормить своихъ жнецовъ. Онъ разыскиваетъ разбойниковъ-несаврійцевъ, похитившихъ его племянника и другихъ христіанъ и послѣ долгихъ усилій и знаменій добывается освобожденія плѣнниковъ.

Но и взойдя на столпъ, онъ не убѣжалъ отъ людей. Онъ отдаетъ имъ, какъ бы расплескивая переполненную молитвенную чашу, три часа своего дня. Вокругъ столпа, внутри ограды, «мандры», всегда ожидаетъ многочисленная толпа. Отдѣльнымъ счастливымъ разрѣшается подняться по лѣстницѣ до вершины столпа, бесѣдовать съ подвижникомъ, благословиться у него. Остальные слуша-

ютъ внизу его рѣчи, назиданія, ждутъ исцѣленій, исполненія молитвъ. Больные омываются въ священномъ источникѣ, уносятся, какъ чудотвориую, пыль этой благословенной земли. «Для людей они всегда доступны, сладостенъ и привѣтливъ», пишетъ Феодоритъ, «отвѣчаетъ каждому собесѣднику, ремесленникъ ли онъ, нищій или крестьянинъ». Только сорокадневный постъ затворяетъ двери мандры отъ натисна толпы. А толпа эта не всегда нротка, послушна, благочинна. Среди нея нерѣдко можно встрѣтить полудикихъ арабовъ, иной день ихъ приходитъ по 200, по 300, по 1000 человекъ. Часто они лодничаютъ шумъ и продолжаютъ свои племенные распри у подножія столпа. На глазахъ Феодорита разъ дѣло дошло до драки между двумя арабскими родами. Столпникъ долженъ былъ гнѣвно принринуть на нихъ съ высоты (ему, впрочемъ, всегда приходится кричать оттуда). Въ другой разъ самъ Феодоритъ испыталъ на себѣ необузданность варваровъ, когда ихъ толпа, по приказу Симеона бросилась къ нему, какъ къ епископу за благословеніемъ: «Одни давили меня спереди, другіе сзади, третьи съ боковъ... дергали мою бороду, драли одежду». Святой долженъ былъ воспитывать этихъ динихъ людей, часто язычниковъ, поклонниковъ арабской Афродиты. Подъ его вліяніемъ они массами принимаютъ крещеніе.

Святому приходится не только исцѣлять и утѣшать людей, но и разбирать ихъ тяжбы. Убѣжавшій отъ людей, столпникъ становится судьей, логиной

любви вовлекается въ общественныя, даже политическія дѣла. Замѣчательно, что при этомъ онъ всегда, подобно Геновефѣ, является не охранителемъ законовъ, существующаго строя, а защитникомъ тѣхъ, кто страдаетъ отъ него: бѣдныхъ, угнетенныхъ, рабовъ. Онъ требуетъ отъ кредиторовъ пониженія процента до 6 (половина обычной нормы). Исполненному богачу повелѣвается освободить сопровождавшихъ его рабовъ, «чтобы нхъ освобожденіемъ тебѣ освободить твою душу отъ сатаны». Почти всѣ примѣры его карающаго правосудія являются возмездіемъ за обиды бѣдняковъ. Онъ наказываетъ воровъ, ограбившихъ огородъ бѣдняка, жестокаго трибуна, разорявшаго вдовъ и сиротъ, антиохійскаго «комита», преслѣдовавшаго двухъ юношей. Комитъ хотѣлъ возложить на нихъ непосильное бремя, сдѣлавъ «ихъ «совѣтниками куріи» — вполне легальный актъ управленія. Симеонъ вступаетъ даже за цѣлую рабочую корпорацію — антиохійскихъ красильщиковъ кожъ — противъ правителя, обложиваго ихъ утроеннымъ налогомъ. Вотъ классическій конецъ злого правителя, не лишенный жестокаго символическаго сарказма: «Его животъ раздулся, какъ мѣхъ... Когда онъ хотѣлъ повернуться на постели, животъ вдругъ лопнулъ, и внутренности выпали, и онъ умеръ».

Сирийское житіе особенно подчеркиваетъ социальную миссію Столпника. Въ уста Іліи, явившагося ему на огненной колесницѣ, онъ вкладываетъ слѣдующую программу: «Не бойся и

не страшись, но будь крѣпокъ, твердъ, мужественъ и не бойся людей, живущихъ въ тѣлѣ. Больше всего пекись о бѣдныхъ и угнетенныхъ и отражай угнетателей и богачей».

Сирийскій біографъ рассказываетъ, что выполняя это велѣніе, святой своимъ писъмамъ съ ходатайствомъ за бѣдняковъ навлекъ на себя неудовольствіе людей. Онъ пересталъ тогда принимать жалобы бѣдняковъ, но имѣлъ предостерегающее видѣніе. У Симеона грозятъ отнять его «ключи», — и онъ возвращается къ своимъ бѣднякамъ. Не удивительно, если при его смерти «вдовы и сироты плачутъ о немъ обильными слезами»: «Горе намъ, теперь откроется противъ насъ пасть алчныхъ и прожорливыхъ волковъ. Кого просить намъ разбудить крѣпкаго льва, уснувшаго сномъ смерти, передъ рыкомъ котораго они дрожали, передъ могучимъ голосомъ котораго они уползали, какъ лисы въ норы?»

Соблюдая завѣтъ Ільи, Симеонъ становится не только защитникомъ угнетенныхъ, но и стражемъ церкви. Со своего столпа онъ пишетъ посланія императорамъ, епископамъ противъ ересей, язычниковъ и іудеевъ. Императоры сами пишутъ ему, просятъ присоединенія его къ рѣшеніямъ соборовъ. Авторитетъ нѣсколькихъ подвижниковъ въ пустынѣ долженъ скрѣпить авторитетъ сотенъ епископовъ уже формулировавшихъ догматы.

Спасая свою душу, подвижникъ вынужденъ — быть можетъ, противъ воли — спасти человечество. Замыкаясь отъ міра, онъ не смѣетъ замкнуться отъ

любви къ твари — Симеонъ исцѣляетъ даже дракона — прежде всего, къ лицу человѣческому, въ которомъ запечатлѣлся Божественный Личъ. И весь подвигъ его жизни можетъ быть разсматриваемъ, какъ служеніе человѣчеству. «Угодно было Господу, говорить сиріецъ, поставить его на столпъ въ эти дни, въ послѣднія времена, такъ какъ Онъ видѣлъ что человѣчество какъ бы заснуло. Чрезъ муки своего слуги хотѣлъ Онъ разбудить міръ, погруженный въ глубокой сонъ».

Но это уже не только общественно-церковное служеніе. Оно расширяется до предѣловъ церковно-космическихъ. Вторгаясь своей чудесной мощью въ теченіе природы, повелѣвая его законамъ, Симеонъ, въ глазахъ своего восторженнаго почитателя, — «мудрый кормчій, поправляющій корабль вселенной», «искусный строитель, который своей молитвой держитъ тяжесть міроздаіія». — «Какъ балки зданіе, такъ, по истинѣ, его молитвы поддерживали твореніе».

Старецъ готовъ видѣть въ Симеонѣ второе Провидѣніе. Введемъ въ должныя границы его окрыленную фантазіей рѣчь: Симеонъ служить творенью, Симеонъ любить людей. Начавъ съ «первой и большей заповѣди», возлюбивъ Бога превыше всего, онъ въ этой любви находитъ источникъ любви къ человѣку.

А Геновефа? Не изъ того ли источника и ея нипучая, дѣятельная любовь? Не молитвой ли, не Боговѣдѣніемъ ли питается она?

Различные пути, но исходятъ они изъ одного центра и къ нему возвра-

щаются. Житія двухъ святыхъ наглядно показываютъ условія схожденія обоихъ путей. Они, впрочемъ, давно, неизгладимыми вѣхами, отмѣчены — отрицательно — въ словахъ Спасителя и любимого Его ученика.

Для человѣнолюбца: «Кто любитъ отца или мать больше Меня, тотъ недостойнъ Меня».

Для мистика: «Кто не любитъ брата своего, котораго видитъ, какъ можетъ любить Бога, котораго не видитъ?»

Вотъ норма, правый путь той и другой любви.

Св. Симеонъ и св. Геновефа воплощаютъ для насъ и другую — историческую — антиномію христіанства. Въ нихъ естественно видѣть православныя иконы восточной и западной церковей.

Конечно, и католичество выработало свою чрезвычайно сложную и глубокую мистику и всегда принципиально ставило Марію выше Марѳы. И Симеонъ, въ суровости своей аскезы, характеренъ не для всего православія — не для русскаго православія — а для «дальняго» христіанскаго Востока — Сиріи, Египта. Но въ сравненіи съ Востокомъ католичество всегда будетъ казаться преимущественно церковной формой моральной активности, направленной на завоеваніе и пересозданіе міра. И русская церковь не откажется отъ Св. Симеона, смягчивъ и очеловѣчивъ его молитвенное стояніе. И вотъ мы видимъ, что въ своихъ истокахъ эти два типа праведности одинаково православны, что они могли бы — не

будь совершенно множества исторических грѣховъ — жить и давать плодъ въ единой Христовой Церкви.

Нынѣ намъ представляется огромнымъ духовнымъ счастьемъ эта возможность для Симеона и Геновефы понять и благоставить другъ друга изъ глубины различныхъ культурныхъ міровъ.

Вѣроятно, именно благодаря этой подробности ихъ біографій, житіе св. Симеона, очень любимое на Западѣ въ средніе вѣка, въ рукописяхъ часто слѣдуетъ за житіемъ Геновефы, какъ и ихъ праздничные дни.*) Западъ рѣшительно отвергъ столпничество, какъ форму законной аскезы. Намъ извѣстенъ единственный подражатель Симеона на Западѣ — какъ разъ въ Галліи, въ концѣ VI вѣка. Но діаконъ Вульфиласкъ, взобравшійся на колонну разрушеннаго храма Діаны въ Арденнахъ, долженъ былъ сойти съ нея, подчинившись волѣ епископовъ. И современный католикъ, говоря о столпничествѣ, не можетъ не находить его «si choquant а nos yeux d'occidentaire» (Delehaye). Тѣмъ не менѣе, культъ св. Симеона и понынѣ живъ на Западѣ.**)

Календари восточной церкви не знаютъ имени св. Геновефы. Этому не

*) На Западѣ память св. Симеона совершается не 1 сентября, какъ на Востокѣ, а 5 января, на другой день послѣ св. Геновефы. Нѣкоторые критики полагаютъ что это календарное сосѣдство и вызвало сближеніе святыхъ въ житіи Геновефы. Но откуда же на Западѣ перенесеніе дня памяти Симеона.

**) См. Свидѣтельство о живомъ культѣ св. Симеона въ книжечкѣ аббата «S e b e: La vie admirable du b. Simeon Stylite (Montpellier 1904).

приходится удивляться, и въ этомъ нѣтъ никакого признака особой сдержанности. Геновефа, чтимая въ маленькомъ провинціальномъ городѣ далекой Галліи, могла остаться неизвѣстной на Востокѣ, какъ и большинство латинскихъ святыхъ этихъ столѣтій. Лишь немногіе, самые прославленные изъ нихъ, пользовались вселенскимъ почитаніемъ. Въ числѣ этихъ немногихъ нѣкоторые восточные святцы знаютъ имя Гермаи, еп. Оссерскаго, духовнаго отца Геновефы. Остальные святые западной церкви до эпохи раздѣленія могутъ считаться святыми мѣстно-чтимыми, какихъ не мало и на Востокѣ.

Нельзя закрывать глаза на расходящіяся линіи исторіи. Нельзя не видѣть прямой, идущей отъ Геновефы къ культурнымъ дѣятелямъ католическаго Возрожденія, къ схоластикамъ горы св. Женевьевы и къ міродержавнымъ папамъ XIII вѣка, а отъ нихъ, черезъ рядъ гениальныхъ взлетовъ (Паскаль) и паденій къ Вольтерамъ и Руссо. Церковь св. Женевьевы — Пантеонъ — хранить въ себѣ начала и коицы блестящей Западной культуры, рожденной въ католичествѣ и кончившейся (только кончившейся ли) страшнымъ релігіознымъ срывомъ. Не будемъ лишь забывать, что прямая линія не является законнымъ путемъ. Символь истины — кругъ. Но одностороннее развитіе — искаженіе — не губитъ истинности идеи.

Будемъ внимательны и къ другому срыву. Храмъ св. Геновефы оскверненъ и отданъ языческому культу. Ну, а какова судьба сирійскаго храма Симео-

на Столпника? Онъ лежитъ въ развалинахъ. Отъ великой сирійской церкви уцѣлѣли ничтожные остатки, въ которыхъ ереси количественно преобладаютъ надъ православіемъ. Всѣ нѣкогда цвѣтушія церкви Азіи и Африки — Сиріи, Египта, Мессопотаміи, Персіи — разрушены, стали добычей Ислама. Видѣть ли въ этомъ дѣло историческаго случая? Мы знаемъ, что задолго до арабскаго завоеванія христіанскій Востокъ почти цѣликомъ отпалъ отъ православія. Въ религиозномъ фанатизмѣ монофизиты сами призывали арабовъ, предпочитая владычество невѣрныхъ православною Византіи. Востокъ отпалъ не только отъ православія; но и отъ христіанства. Если потомки Геновефы служатъ кумиромъ «разума», «отечества», «великихъ людей» то потомки Столпника, приняли законъ Магомета. Повторяю: или все это случайности?

Монофизиты считаютъ Симеона своимъ святымъ. Въ литературѣ ихъ сохранились три письма, приписанныхъ Столпнику, съ рѣзкимъ осужденіемъ Халкедонскаго собора. Вѣроятно, эти письма подложны. Слишкомъ много источниковъ подтверждаютъ, что Симеонъ въ великомъ спорѣ занялъ сторону православія. По крайней мѣрѣ, историкъ-монофизитъ Захарій Риторъ, въ одномъ фрагментѣ, рассказываетъ, какъ монофизитскій патріархъ Θεодосій (въ 435 г.) спѣшилъ въ Сирію, чтобы помѣшать Θεодориту Кирскому привлечь Симеона на свою, т. е. халкедонскую сторону. Это показываетъ что въ первое время послѣ собора (451 г.) Симеона не считали въ числѣ его сторонниковъ. Но даже историкъ-

монофизитъ даетъ понять, каковъ былъ окончательный выборъ столпника.

Симеонъ православенъ, но православіе его не было свободно отъ искушеній. Соблазнъ, преодоленный имъ, казался непосильнымъ для множества его учениковъ и соотечественниковъ. Есть явная психологическая связь между крайностями отрѣшенной аскезы и духомъ монофизитства. И то и другое слѣпо къ красотѣ и достоинству человѣческаго лица, а потому готово отрицать человѣческую природу воплощеннаго Слова. Вотъ почему монахи Сиріи и Египта, изумившіе міръ нечеловѣческими подвигами, кончили тѣмъ, что въ большинствѣ своемъ предали христіанство, какъ религію Богочеловѣчества. И недаромъ православный догматъ на Халкедонскомъ соборѣ имѣлъ своимъ самымъ твердымъ защитникомъ папу Льва, представителя западнаго христіанства, не знавшаго высотъ восточнаго созерцанія, но взявшаго на себя подвигъ дѣятельной любви.

Много путей, но труденъ всякій истинный путь. Что безспорнѣе, что святѣе двухъ евангельскихъ заповѣдей: любви къ Богу и ближнему? Но безмѣрная ревность, злая послѣдовательность срываетъ ту и другую съ Круга Истины по касательной, прямолинейно извлекающая въ невѣдомыя пространства, въ пустоту, въ небытіе. Будемъ бояться исключительности прямолинейнаго движенія или покоя безпечной увѣренности въ святости ввѣренныхъ кладовъ. Только въ широтѣ и полнотѣ вселенскаго опыта Церкви вся кривизна прямится, вся прямизна смыкается въ кругъ.

П. ФЕДОТОВЪ.

ФАКТЫ И РАЗМЫШЛЕНИЯ

За послѣднее время въ печати появилось нѣсколько интересныхъ изданій, посвященныхъ изученію духовной жизни молодежи въ разныхъ странахъ міра. Сегодня эта молодежь еще учится, еще только готовится къ жизни, но скоро она вступитъ въ жизнь и будетъ ее строить такъ, какъ этого будутъ требовать ея идеи и вѣрованія. Не одинъ интересъ къ молодежи заставляетъ насъ ближе приглядѣться къ внутреннему міру ея, но и сознание отвѣтственности нашей передъ ней и за нее. Мы вмѣстѣ съ ней прожили и пережили все это время, начиная съ 1914 г., мы вмѣстѣ съ ней были захвачены событіями, передѣлавшими міръ, и мы хорошо знаемъ все исключительное и сложное вліяніе этихъ событій на пониманіе міра и жизни. Но мы, старшее поколѣніе, были захвачены ими тогда, когда нашъ духовный міръ уже сложился и окрепъ, и если все же грандіозныя историческія событія потрясли насъ до глубины и многому насъ научили, то во сколько же глубже, сильнѣе и неотразимѣе должно быть вліяніе этихъ событій на молодыя души, только вступившія тогда въ сознательную жизнь? Не на наши плечи, а на плечи молодежи ложится вся тяжесть современной эпохи,

ибо въ ихъ душѣ кристаллизуется и оформляется то, что принесли жизни эти годы.

Самое трудное здѣсь — установить факты, создать изъ нихъ общую картину, правильно ихъ распредѣлить при этомъ. Все же ное-какіе факты нащупаются, и я хотѣлъ бы остановить вниманіе читателя на нѣкоторыхъ чертахъ духовнаго типа современной молодежи. Есть очень серьезныя данныя утверждать, что основныя черты современной молодежи одинаковы во всемъ мірѣ сейчасъ. Страны, не захваченныя войной въ прямомъ смыслѣ слова, все же не избѣжали ея вліянія, — и не только потому, что во время войны весь міръ былъ эконоически и политически потрясенъ, но и потому, что духовныя и социальныя психическія отношенія всюду слагались подъ знаменомъ войны. Конечно, не слѣдуетъ забывать о различіяхъ, которыя здѣсь обнаруживаются: достаточно указать на чрезвычайное несходство въ духовной жизни послѣ войны въ странахъ побѣжденныхъ и странахъ побѣдительницахъ. И все же тѣмъ важнѣе отмѣтить тѣ общіе сдвиги, которые можно констатировать рѣшительно во всемъ мірѣ. Самая эта всеобщность и одинаковость въ духовномъ типѣ совре-

менной молодежи тоже есть нѣкій огромный фактъ. Великая война не только обнаружила, но и углубила и закрѣпила взаимозависимость всего міра, — и это съ одной стороны нивелируетъ, приводитъ къ единому уровню разныя страны, а съ другой стороны она ведетъ и къ усилению взаимнаго вліянія, открываетъ просторъ для раскрытія своеобразія отдѣльныхъ народовъ и странъ. Человѣчество все полнѣе и шире выступаетъ въ своемъ реальномъ единствѣ, какъ субъектъ всемірно историческаго процесса, не зачеркивая національныхъ и историческихъ міровъ, а устанавливая ихъ взаимообщеніе. Духовныя теченія, повидимому, замкнутыя въ предѣлахъ опредѣленной національной и исторической группы, страннымъ образомъ отзываются въ другихъ частяхъ міра, — какъ примѣръ приведу фашизмъ. Духовная однородность и возросшая взаимозависимость съ особенной силой проявляется въ христіанскомъ мірѣ, въ которомъ съ небывалой силой оживились стремленія, если не къ соединенію, то къ сближенію. Этотъ фактъ, сказавшійся даже въ католическомъ мірѣ, есть одинъ изъ самыхъ значительныхъ фактовъ послѣвоенной эпохи, пока еще не развернувшійся передъ нами во всемъ своемъ объемѣ и смыслѣ, но чрезвычайно характерный уже и нынѣ. И въ этомъ тоже отношеніи ярче всего и глубже всего несетъ на себѣ печать эпохи молодежь.

Матеріалы, которыми я располагаю въ настоящее время, какъ разъ относятъ

къ христіанскимъ народамъ, захватывая среди нехристіанскихъ народовъ тѣ слои, которые живутъ вѣрой во Христа. Эти матеріалы относятся преимущественно къ протестантской молодежи въ разныхъ странахъ, но сюда достаточно включена православная молодежь, а кое гдѣ и католическая.

Среди матеріаловъ, которые имѣются у меня, я долженъ на первомъ мѣстѣ поставить два отчета мірового комитета УМСА, специально изданные къ большому международному съѣзду УМСА въ Гельсингфорсѣ въ августѣ м. 1926 года. Первый изъ нихъ, посвященный обзору дѣятельности различныхъ національныхъ УМСА въ періодъ отъ 1913 по 1926 г. рисуетъ очень яркую и интересную картину тѣхъ общихъ перемѣнъ, которыя всюду произошли въ теченіе этого времени. Дѣятельность различныхъ УМСА и особенно американскаго УМСА, разбросавшаго свою работу чуть ли не во всемъ мірѣ, выступаетъ во всей значительности того духовно воспитательнаго дѣла, которое ведутъ УМСА въ разныхъ странахъ. Второй отчетъ представляетъ сводку огромнаго матеріала, полученнаго міровымъ комитетомъ УМСА по специальной анкетѣ, разосланной во всѣ страны міра, гдѣ есть организации УМСА. Я не располагаю сейчасъ никакимъ другимъ матеріаломъ въ международномъ масштабѣ, но передо мной находится еще нѣсколько изданій, посвященныхъ изученію специально американской молодежи. Отмѣчу прежде всего брошюру, изданную къ годовичному релігіозному съѣзду

американской молодежи въ Мильвони (близъ Чикаго) зимой 1926 г.; эта брошюра носить название «Students and the Religion of to-day» — въ ней особенно цѣнна для насъ статья Bruce Curre («Where American students are and why»). (Близко сюда подходит не во всемъ интересная, но все же дающая кое что небольшая книга популярнаго американскаго психолога и педагога Г. Сое («What ails our youth» N. York. 1925). Чрезвычайно интересна для насъ и книга знаменитаго дѣтскаго судьи Линдсея подъ заглавіемъ «Возстаніе современной молодежи» («Revolt of Modern Youth» N. York. 1925) Къ сожалѣнію, я не располагаю сейчасъ всѣмъ матеріаломъ, относящимся къ нѣмецкому Jugendbewegung, однако кое что характерное есть у меня.

Я не имѣю въ виду точно излагать и анализировать весь этотъ матеріалъ, равнымъ образомъ не ставлю себѣ задачи критической оцѣнки перечисленныхъ выше изданій. Прибавлю лишь, что мнѣ привелось быть въ августѣ 1926 г. въ Гельсингфорсѣ на международномъ сѣздѣ УМСА и зимой 1926 г. на сѣздѣ американской молодежи въ Мильвонѣ. Мои личныя впечатлѣнія и нѣкоторыя бесѣды дали мнѣ тоже очень много для пониманія молодого поколѣнія разныхъ народовъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ дали возможность ближе ознакомиться съ дѣятельностью УМСА въ разныхъ странахъ. Послѣ извѣстнаго рѣшенія Карловацкаго Собора (лѣтомъ 1925 года) я былъ особенно радъ возможности непосредственно соприкоснуться съ работой УМ

СА, чтобы уяснить себѣ *sintu ira e studio* ея духъ и направленіе. Присмотрѣвшись ближе къ работѣ УМСА въ международномъ масштабѣ, я еще болѣе чѣмъ раньше проникся уваженіемъ къ огромной духовно воспитательной ея дѣятельности. Не раздѣляя всѣхъ особенностей работы ея, я все же долженъ подчеркнуть огромныя заслуги УМСА въ дѣлѣ сближенія молодежи разныхъ странъ. Для судьбы христіанства это имѣетъ нынѣ, и еще больше должно имѣть въ будущемъ, исключительное значеніе.

Остановлюсь только на самомъ характерномъ и практически важномъ. Въ сущности, всякое молодое поколѣніе несетъ въ себѣ что то «неожиданное». Антагонизмъ «отцовъ» и «дѣтей», будучи вѣчнымъ и неотмѣнимымъ далеко не одинаковъ по своему содержанію, по тому, на чемъ обнаруживается расхождение двухъ поколѣній. Поэтому ссылка не естественность и законность этого расхождения вовсе не устраняетъ вопроса о томъ, въ чемъ же обнаруживается различіе двухъ поколѣній.

Линія, по которой рѣзче всего проходитъ нынѣ антагонизмъ двухъ поколѣній, ведетъ насъ въ внутренній міръ души. Современная молодежь гораздо цѣльнѣе предыдущихъ поколѣній, и она эту новую цѣльность охраняетъ въ себѣ и любитъ и противопоставляетъ ее двойственности и надломленности «отцовъ». Цѣльность въ современной мо-

лодежи слаба и недостаточна, она нуждается въ поддержкѣ и питаніи — и ее инстинктивно бережетъ и новое поколѣніе, какъ бы боясь ее растерять и не умѣя творчески ее использовать. Эта цѣльность уже есть въ душѣ, она есть даръ эпохи, ея творческая тема, но пока она проявляется больше въ критикѣ, чѣмъ въ положительномъ раскрытіи своемъ. Какъ самый характерный и цѣнный ростокъ этой новой цѣльности должны мы отмѣтить *правдивость* въ современной молодежи. Пожалуй, это сама характерная въ ней черта, ея *faculte maitresse*, не вездѣ одинаковая по своему психическому нонтенсту, не вездѣ истойчивая и яркая. Правдивость, открытое признаніе фантовъ, какъ они есть, отвращеніе ко всякому самообману, но всякой риторикѣ и словеснымъ декораціямъ, трезвое и мужественное обнаженіе своихъ подлинныхъ стремленій — явленіе сложное по своимъ проявленіямъ. Но корни этой правдивости, конечно лежатъ въ томъ, что въ самой душѣ уже нѣтъ столь типичной и частой раздвоенности, что душа стала бѣлѣе цѣлостной. Часто это понуается огрубѣніемъ и элементаризаціей души, отвращеніемъ ко всякой утонченности, презрѣніемъ ко всему «отвлеченному». Правдивость есть симптомъ цѣльности, но она связана съ другой и характерной чертой эпохи — съ *реализмомъ*, съ трезвымъ чутьемъ дѣйствительности. Цѣльность и правдивость могутъ соединяться съ романтическимъ строеніемъ души, а современная молодежь чрезвычайно реалистична и даже практична и расчетлива. Поэтому

правдивость, отвращеніе ко лжи, къ риторикѣ сложны по своимъ проявленіямъ. Здѣсь вы имѣете дѣло съ самыми глубокими устремленіями нашего времени, съ его мечтой о цѣлостной, религиозной культурѣ, съ его острой и радикальной критикой современности, — но здѣсь же, въ этой же «правдивости» лежатъ корни упрощеннаго и даже грубаго отношенія ко многому, чего просто не вмѣщаетъ молодежь, чего она не хочетъ ни читать, ни даже изучать просто потому, что это выше ея уровня. Сама жизнь наша огрубѣла, растеряла многія цѣнные стороны и такъ часто является аморальной; и въ нашемъ молодомъ поколѣніи часто проступаютъ тѣ же черты грубости духовной.

Но все же главное здѣсь — это ненависть ко всей той массѣ условной лжи, которая пропитала наши жизненные отношенія, но всякому лицемерному прикрыванію подлинныхъ стремленій высокими идеями, въ которыя никто реально не вѣритъ. Отвергаютъ традиціи — не только въ молодой запальчивости, но и съ глубокимъ отвращеніемъ къ лицемерной защитѣ тѣхъ идеаловъ, которыми нинто ниногда не думалъ руководиться въ жизни. Съ особенной силой и какой то мучительной остротой это выступаетъ въ отношеніи молодежи къ проблемѣ пола. Читая нннгу Линдсея «*Revolt of our youth*» сначала съ ужасомъ констатируешь небывалый ростъ аморализма, распущенности, — но потомъ одолеваетъ раздумье о причинахъ этого и невольно начинаешь понимать основную мысль нннги Линдсея, что, какъ ни тя-

жела картина современного распада нравовъ, но еще было бы хуже, если бы мы вздумали это скрывать и лицемерно утверждать, что все благополучно. Современная молодежь распущена, часто нарушаетъ требованія морали, но она это переживаетъ *трагически*. Вся книга Линдсея есть какъ бы вопль молодежи запутавшейся, замученной всѣми противорѣчіями современности, которая возбуждаетъ съ небывалой остротой силы пола и оставляетъ каждого справляться съ этими возбужденіями. Современные танцы, къ которымъ чувствуютъ отвращеніе всѣ здоровые и мало мальски эстетически чуткіе люди, все же сохраняютъ свою власть — и молодежь не въ силахъ сбросить ядовитого вліянія ихъ. Не разъ было справедливо отмѣчено, что ростъ городской жизни, напряженность, быстрота этой жизни бьютъ по нервамъ съ небывалой силой и создаютъ чрезвычайное возбужденіе, которое отражается и въ сокровенной сферѣ пола. Чтобы духовно устоять, нужно много тратить силъ на преодоленіе этихъ возбужденій. Наша молодежь инстинктивно ищетъ этого въ спортѣ, — и надо отнестись съ полной серьезностью къ этой чрезвычайно типичной и характерной чертѣ молодежи. Есть въ этомъ много здороваго, возстановливающаго вѣрное отношеніе къ тѣлу, — но есть и что то болѣзненное въ увлеченіи спортомъ. Спортъ поглощаетъ не только естественную потребность дать тѣлу свободу въ проявленіяхъ, — но въ спортѣ какъ бы убѣгаютъ отъ чего то другого, «спасаются» въ спортѣ. Въ анкетѣ, собранной

УМСА, есть интересное замѣчаніе представителей японской молодежи, что «созданіе спортивныхъ организацій больше всего можетъ содѣйствовать сближенію народовъ между собой». Парадоксальность положенія вещей заключается въ томъ, что въ приведенныхъ словахъ дѣйствительно есть доля правды. На почвѣ спорта впервые послѣ войны стали возможны встрѣчи враждовавшихъ странъ... Ничѣмъ нельзя такъ привлечь нашу молодежь, какъ созданіемъ спортивныхъ организацій, — спортъ часто становится формой активности, поглощающей другія ея формы. Потребность безкорыстной радости, удовлетворявшаяся раньше въ увлеченіяхъ театромъ, музыкой, нынѣ наша себя выводитъ въ этомъ увлеченіи спортомъ. На почвѣ близорукаго практицизма, о которомъ будемъ дальше говорить, увлеченіе спортомъ, какъ это ни странно съ перваго взгляда, выступаетъ какъ свѣтлое, творческое начало, питающее лучшія силы и благородныя стремленія. Это есть фактъ, который знаютъ всѣ и который убѣдительно документированъ въ цитируемыхъ мною матеріалахъ. Спортъ вообще не есть нынѣ «подробность», что то «между прочимъ», неважная и второстепенная сторона жизни; напомнимъ о томъ, что все замѣчательное нѣмецкое «юношеское движеніе» (*Jugendbewegung*) восходитъ своими корнями къ союзамъ полуспортивного характера, объединяя... туристическія группы молодежи. Широкое распространеніе спорта въ послѣвоенную эпоху связано не только съ культомъ физической жизни,

тоже очень характернымъ, но отвѣчаетъ потребности въ простомъ, осязаемомъ и общедоступномъ наслажденіи. Спортъ огрубляетъ, но еще больше онъ самъ есть продуктъ огрубѣнія, этого обращенія къ элементарной и упрощенной активности. Современная молодежь ни за что не уступитъ спорта, не откажется отъ него, — по разнымъ причинамъ; подъ знакомъ спорта, физической жизни, выступаетъ молодежь, и есть въ этомъ, кромѣ огрубѣнія, и глубокая сторона, есть симптомъ цѣльности.

Я упомянулъ о тяжести проблемы пола для современной молодежи: она создается больше всего экономическими трудностями, дѣлающими почти невозможными ранніе браки. Въ одной изъ книгъ, мною цитируемыхъ, приведены любопытныя данныя по Финляндіи, несомнѣнно типичныя и для другихъ странъ. Въ возрастѣ отъ 20 до 30 лѣтъ изъ четырехъ мужчинъ только одинъ женатъ (25 проц.), въ возрастѣ отъ 30-40 двое (50 проц.). Такимъ образомъ до 40 лѣтъ половина мужчинъ не имѣетъ нормальной семейной жизни. Это, конечно, ведетъ къ чрезвычайному паденію нравовъ.

Современной молодежи много помогъ бы *идеаль аскезы*, — но не просто правила чистой аскезы, а именно *идеаль аскезы*, въ который вѣрили бы, который любили бы. Идеализмъ является силой огромной «біологической» цѣнности, какъ на это не разъ указывали врачи. Современная молодежь въ сущности тоже очень аскетична — но «по неволѣ», а не по добровольному преклоиенію передъ идеа-

ломъ. Слабость энтузіастическихъ движеній, частое отсутствіе воодушевляющей вѣры, есть главная болѣзнь современной молодежи, которая сама отъ этого страдаетъ, жадно бросается на все въ поискахъ того, что могло бы ее воодушевить, и такъ рѣдко находитъ это духовное питаніе въ религіозной жизни, единственно способной утолить духовный голодъ. Современная молодежь часто поэтому производитъ впечатлѣніе духовно анемичной, духовно безкрылой. *Велико бремя, лежащее на плечи современной молодежи*, и если она не справляется съ этимъ бременемъ и склоняется подъ тяжестью его, то самая острота духовныхъ исканій, духовный голодъ гораздо нынѣ сильнѣе, чѣмъ когда бы то ни было.

Мы говорили о томъ, какое мѣсто у современной молодежи занялъ спортъ. Подойдемъ съ другой стороны къ духовному міру молодежи — къ ея борьбѣ за существованіе: здѣсь тоже одна изъ причинъ духовнаго огрубѣнія.

То, что мы назвали выше *правдивостью* современной молодежи, ея отвращеніемъ ко всякимъ словеснымъ прикрытіямъ подлинной жизни, выступаетъ въ ея экономическомъ поведеніи какъ суровая, тоже грубая, но всегда трезвая практичность. Современная молодежь стала очень практичной, расчетливой. Въ интересной статьѣ, посвященной американскому студенчеству, но дающей картину болѣе общаго значенія, Bruce Curry не щадитъ красокъ въ изображеніи современнаго практицизма молодежи, зараженной духомъ — «*buisness*», духомъ «индустріальной философіи»

ставящей на первом мѣстѣ успѣхъ, все переводящей на доллары. Если въ Америкѣ имѣются особыя причины для этого (особенно усилившіяся послѣ войны), то въ другихъ странахъ тоже мы имѣемъ расцвѣтъ практическаго матеріализма. Авторъ отчета УМСА съ горечью замѣчаетъ, что даже въ современныхъ социально идеалистическихъ теченіяхъ слышатся въ глубинѣ ихъ тѣ же нотки матеріализма, жажды матеріальнаго обезпеченія и сосредоточенія всѣхъ усилій на матеріальной сторонѣ жизни. Молодежь нашихъ дней, какъ отмѣчаетъ сводка данныхъ анкеты, очень опредѣленно ставитъ вопросы экономическаго устройства на первый планъ. Раньше молодежи гораздо больше была свойственна «богемная» психологія, легкомысленное, беззаботное отношеніе къ своей будущей дѣятельности, теперь же мы видимъ очень трезвое и чисто практическое сосредоточеніе именно на вопросѣ экономическаго устройства. Какъ въ бурю нельзя не думать о томъ, чтобы укрыться въ надежномъ убѣжищѣ, такъ и въ эпоху страшнѣйшихъ экономическихъ и социальныхъ потрясеній, молодежь, вопреки естественной тягѣ юности къ беззаботности, заботливо ящетъ возможности экономически защитить себя. Это реализмъ, это трезвый учетъ того, что жить стало трудно, — и это есть та же правдивость, тоже смѣлое и откровенное признаніе дѣйствительности какъ она есть. И здѣсь ненавидитъ молодежь риторикѣ и словесныя декорации; она скорѣе уходитъ въ другую крайность, въ «ранній цинизмъ», какъ это называетъ

Bruce Curry. Если жизнь такъ жестока, какъ она есть, такъ не нужно никакихъ прикрасъ, нужно прямо и честно сказать, что всѣ борются за свое существованіе и что къ этой борьбѣ нужно готовиться. И здѣсь характерно, что на этомъ «раннемъ цинизмѣ» лежитъ печать глубокаго трагизма: не добровольно, считаясь съ суровой жизнью, покоряется молодежь закону вѣка сего. Это сказывается въ различныхъ исканіяхъ, о которыхъ рѣчь будетъ ниже. Иерархіи цѣнностей сама молодежь установить не можетъ; отвести должное мѣсто экономической проблемѣ и духовно отстоять себя еще не по силамъ молодежи, и въ этомъ таится огромная опасность нашего времени. Духовная неустроенность молодежи быть можетъ не больше, а даже меньше духовной неустроенности всего нашего времени, ибо въ мужественномъ констатированіи фактическаго первенства надъ всѣмъ экономическаго вопроса даиъ уже первый шагъ къ дѣйствительному освобожденію отъ ядовитаго дыханія современности. Практическій матеріализмъ родился не въ наши дни — и, если молодежь нашего времени, съ ея отвращеніемъ къ лицемерію и риторикѣ, прямо и даже цинично обнаруживаетъ этотъ матеріализмъ, то не намъ судить ее. «Правдивость» можетъ стать началомъ духовнаго исцѣленія, ибо путь къ правдѣ лежитъ лишь черезъ правдивость.

Я хотѣлъ бы тутъ же коснуться большаго матеріала, собраннаго въ сводкѣ анкетныхъ данныхъ, подъ общимъ заглавіемъ «конфликты совѣсти у современной христіанской молодежи». Въ

нѣмецкой анкети есть одно любопытное замѣчаніе, мимо котораго нельзя пройти: здѣсь говорится о томъ, что «христіаниномъ гораздо легче быть, занимая положенія, которыя не несутъ съ собой никакой отвѣтственности». Это замѣчаніе ставить принципиальный и основной для нашего времени вопросъ о перестройкѣ всей нашей культуры на началахъ христіанства. Объективно наша современная культура настолько пронизана антихристіанскими теченіями, настолько глубоко отошла отъ завѣтовъ Христа, что выходить, что лишь въ безотвѣтственныхъ положеніяхъ еще возможно остаться христіаниномъ... Молодежь не закрываетъ глаза, не убаюкиваетъ себя риторикой и сентиментальными вздохами, она обнажаетъ жизнь грубо и рѣзко — и это оттого, что она чувствуетъ смутно, а порой и болѣе ярко всю трагиду современности. Я боюсь преувеличивать, но мнѣ кажется, что предыдущія поколѣнія давали типъ героя драмы или даже мелодрамы, а въ современной молодежи созрѣваетъ типъ героя трагедіи. Это есть свидѣтельство большой духовной ситы, выраженіе огромнаго духовнаго сдвига, принесеннаго тѣмъ, что на весь міръ легла печать трагедіи. Это не заслуга молодежи, это просто ея путь.

«Конфликты совѣсти» въ современной христіанской молодежи могутъ быть обобщены въ такой формѣ: христіанскій идеаль высокъ и неосуществимъ; то же, что присуще современной жизни, составляетъ ея суть, отвратительно и ужасно. Молодежь часто отвергаетъ

требованія морали — но это совсѣмъ не значитъ, что въ душѣ исчезло сознаніе идеала. Вся тяжесть, нависшая надъ современной жизнью въ этомъ направленіи, создается тѣмъ, что и раньше жизнь была далека отъ морали, только объ этомъ молчали, лицемерно утверждая идентичность закона жизни и закона правды. Новое поколѣніе сурово и безпощадно срываетъ всѣ маски; если нельзя жить иначе, чѣмъ всѣ, то не нужно и обмана. Въ остротѣ и рѣзкости такой постановки дѣйствительно есть много трагическаго мужества. Не угасло сознаніе идеала, но невозможна стала ложь и лицемеріе... Конечно, не многіе совмѣщаютъ въ своемъ сознаніи трагическій дуализмъ: всѣ идутъ его дорогой, всѣ глядятъ въ перспективу его, но для яснаго сознанія трагичности положенія не хватаетъ часто силъ, а полярность духовнаго и чувственнаго, идеальнаго и реальнаго чувствуется лишь въ глубинѣ души, а на ея поверхности выступаетъ безоглядная, жуткая самоотдача потоку жизни. Въ этомъ вся опасность современности: стоя подъ знакомъ рѣзкой и обнаженной противопоставленности христіанскаго идеала и реальной нашей дѣйствительности, не имѣя силъ осуществить въ жизни идеаль, молодежь отодвигаетъ его за эту его неосуществимость и мучительно отдается потоку жизни. Отсюда чрезвычайная острота и рѣзкость въ критикѣ современности у нашей молодежи, рѣшительное отверженіе традиціи и всякаго авторитета. Эти черты вообще присущи молодежи, но въ наше время онѣ пріобрѣли

особенно острый характеръ. «Итти впередъ, заявляетъ молодежь въ Канадѣ, это значитъ выставить новыя программы и искать новыхъ путей». Это очень типичныя слова, вѣрно передающія рѣшительное нежеланіе молодежи посчитаться съ старымъ строемъ жизни. Въ старомъ строѣ были только прекрасныя слова и не было ничего прекраснаго въ дѣйствительности: вотъ основное обвиненіе, предъявляемое молодежью. *А прекрасныхъ словъ не нужно:* нужна, глубоко нужна реальность преирасная, и отвратительная и невыносима всякая реторика. Оттого молодежь не слушаетъ никакихъ «словъ» и бравируя дѣлаетъ открыто то, что раньше дѣлали тайно...

Очень любопытно, что во многихъ мѣстахъ молодежь, въ рѣзкой критикѣ современности, обижая ея неправду идетъ подъ знаменемъ крайняго социальнаго политическаго радикализма. Мнѣ пришлось быть свидѣтелемъ огромнаго успѣха нѣкоторыхъ демагогическихъ рѣчей въ этомъ духѣ — въ американской молодежи. Она жадно слушала обличенія неправды современнаго строя — и, насколько могу судить, эта жажда обличеній восходитъ къ тоскѣ объ идеалѣ. Въ Россіи когда то былъ типъ «кающагося дворянина», а сейчасъ всюду и особенно, конечно, въ Америкѣ, выступаетъ типъ «кающагося буржуа». Не слѣдуетъ думать, что здѣсь замѣшана «пропаганда». Самая пропаганда, гдѣ она имѣетъ мѣсто, падаетъ на подготовленную почву. Требования радикальной перестройки экономическихъ, социальныхъ и политическихъ отношеній въ соотвѣт-

ствіи съ идеалами христіанства раадаются ииѣиѣ всюду. На фонѣ общихъ сѣтованій о томъ, что жизнь наша не вмѣщаетъ христіанства, этотъ радикализмъ, непримиримый и острый, приобретаетъ тоже трагическій оттѣнокъ, свидѣтельствуя о томъ, какъ глубоко и сильно живетъ въ христіанскомъ чловѣчествѣ любовь къ завѣтамъ Христа. Чѣмъ острѣе сознаніе несомѣстности жизни и христіанства, тѣмъ непобѣдимѣе встаетъ жажда сохранить идеалъ цѣнной самой острой и безпощадной критики жизни. Трагическій дуализмъ жизни и идеала всегда былъ, но еще такъ недавно отъ него убѣгали, прикрывая лицемѣрно противорѣчія и диссонансы. Вся духовная атмосфера Просвѣщенства, съ его дешевымъ оптимизмомъ и поверхностнымъ пониманіемъ жизни и исторіи, была отравлена лицемѣріемъ, убѣганіемъ отъ дѣйствительности, была заполнена риторикой и патетическимъ самовосхваленіемъ. Кризисъ Просвѣщенства, начавшійся такъ давно, а въ наше время несомнѣнно ставшій очень острымъ, поимоня, среди другихъ своихъ основъ, на реализмъ, на честной и мужественной правдивости, на трезвомъ сознаніи всей разнородности дѣйствительности и идеала. Только при углубленномъ осознаніи всей жуткой неустроенности нашей можно по настоящему подойти къ вопросу о воплощеніи правды въ жизни: путь цѣлостной психологіи, путь творческой цѣлостности предполагаетъ ясное сознаніе нашей неустроенности. Ницше и Достоевскій ярче всего выразили въ своемъ творествѣ

эту сопряженность истинной творческой целостности с трезвым чувством виутрекией неустроенности. Но то, что носили въ себѣ эти титаны духа, имѣетъ молодежь — имѣетъ безъ всякихъ усилій, а какъ итогъ пережитого, какъ трагическую задачу, возложенную исторіей. Для насъ, православныхъ, проблема целостной культуры близка и дорога по ея виутрекиему созвучію съ основнымъ началомъ Православія, какъ органическаго сочетанія свободы и любви черезъ Церковь. Но въ протестантизмѣ, съ его глубокимъ (основнымъ для него) догматическимъ убѣжденіемъ въ разнородности натурального и благодатнаго бытія — возвратъ къ идеалу целостной культуры знаменуетъ глубокой догматическій переломъ. Спасеніе, по основному убѣжденію всего протестантизма, ни въ какой мѣрѣ не зависитъ отъ нашихъ «дѣлъ», отъ нашей активности. Какъ рабы Божіи, должны мы честно и лостоякио трудиться, но этимъ мы не приближаемся къ Царству Божію: вся система культуры не есть путь къ Царству Божію. Въ этомъ и проявился «историческій спиритуализмъ» протестантизма: исторія сама по себѣ лишена религіознаго смысла — отсюда выпаденіе онтологіи преданія, отверженіе ученія о видимой церкви, движеніе къ Евангелію мимо всей исторіи, исторія духовно просто равна нулю и которую даже не нужно преодолевать, чтобы найти себя во Христѣ. Никогда еще съ такой ясностью не обнажалась догматическая трагичность протестантизма, какъ въ наши дни.

Бартианство (Barth, Gogarten и др.) есть нѣкій вопль, трагическій взрывъ старо протестантскаго спиритуализма, исторій не хочетъ себя обманывать, отирывто признается въ несоединимости Божьяго и человѣческаго, отвергаетъ идею христіанской культуры. Въ христіанской молодежи, насколько можно судить по итогам анкетъ, звучатъ тѣ же мотивы, но только акцентъ дѣлается на другомъ мѣстѣ. Несоединенность жизни и идеала не превращается въ нѣчто неизмѣнное, а является лишь трезвымъ констатированіемъ факта, противъ котораго однако христіанская молодежь протестуетъ со всей силой, требуя христіанской жизни. Этотъ мотивъ христіанизации жизни знаменуетъ глубочайшую трещину въ протестантизмѣ. Не только православная молодежь, но и протестантская молодежь выдвигаетъ идеалъ перестройки всей жизни въ духъ христіанства, идеалъ целостной культуры и целостной личности. Всѣ и всюду говорятъ: религія, исторія не проявляется въ дѣлахъ, есть неполная и недостаточная религія, путь къ Богу лежитъ черезъ участіе въ жизни міра сего и задача наша заключается въ христіанизации всѣхъ жизненныхъ откошеній.

Такая глубокая и значительная та духовная тема, которая опредѣляетъ собой творческія устремленія христіанской молодежи всюду. Самый фактъ доминирования именно этой темы о созданіи христіанской культуры есть огромное историческое событіе, есть нѣкая увертюра къ «музыкѣ будущаго», къ тому истори-

ческому перелому, въ иоторомъ такъ нуждается христiанское челоуѣчество. Но если отъ самой темы перейти иъ характеристикѣ того «капитала», которымъ располагаетъ наша молодежь, то мы будемъ до ирайности поражены рѣшительнымъ несоотвѣтствiемъ значительности задачи и иичтожности силъ. Налицо есть лишь одио — иѣий *élan mystique*, иѣкое ясиовидѣиіе идеала и очарованность имъ. Но нѣтъ налицо ии пониманiя *смысла* той самой темы, о которой горять сердца, нѣтъ еще и творческиихъ шаговъ въ сторону влекущей къ себѣ мечты. Передъ нашимъ поколѣиіемъ серьезно выступаетъ опасность христiанской маниловщины, въ которую можетъ разрѣшиться все трагическое напряженіе эпохи, — и это тѣмъ болѣе надо отмѣтнть, что рядомъ съ суровымъ обличеніемъ риторикн иедавняго времени у молодежи возинаяетъ своя иовая риторика, иѣкій отвлеченный, утопическій идеализмъ. Молодежь сильна въ отверженiи стараго, но слаба въ созиданiи иоваго...

Еще знакомясь съ нѣмецкимъ юношескимъ движеніемъ, я обратилъ вниманіе на двѣ существенныя черты этого замѣчательнаго явленiя XX вѣка: съ одиой стороны духовные запросы нѣмецкой молодежи, по существу, нмѣли религіозный характеръ, были иаправлены иа возсозданіе въ себѣ и виѣ себя цѣлостной, одушевленной религіознымъ идеаломъ, жнзни, — а съ другой стороны

вся почти нѣмецкая молодежь*) оказалась религіозно безпомощной и безсильной. Отрываясь отъ религіозной традици и стремясь иъ религіозному творчеству, она обиариужила такое убожество и, скажемъ, прямо иевѣжество, что, ионечно, ничего своимн силами достигнуть не могла.

Материалы нашей анкеты обинаютъ болѣе квалифцированную молодежь, входящую въ составъ христiанскаго студеическаго движенiя или близкую къ нему, но картина убожества и невѣжества, иъ сожалѣиію, выступаетъ лишь съ болшей яркостью. Вдумываясь въ эту картину, нельзя ие поразиться страшиому одичаиію, все болѣе захватывающему христiанскіе иароды, — и, часто кажется, что прежде, чѣмъ итти съ проповѣдью христiанства къ языческимъ иародамъ, надо итти съ проповѣдью его въ самую гущу христiанскихъ иародовъ. Не забудемъ, что аниета характеризуетъ все же избранную, если угодно, лучшую молодежь изъ университетовъ и старшихъ классовъ гимназiй.

Прежде всего обращаетъ на себя вниманіе настойчивое подчеркиваніе того, что прииадлежность иъ какой либо христiанской церкви вовсе не озиачаетъ еще иаличности вѣры во Христа. Это просто констатируется какъ фактъ — реальности котораго ие станемъ и мы отрицать: смыслъ же этого факта, къ сожалѣиію, имѣющаго мѣсто и среди

*) Кроме католиковъ (см. объ этомъ этюдъ Ofligli. *Jugendbewegung und katholische Geist*. Объ этой книгѣ я упоминалъ въ рецензiи въ «Пути»).

православныхъ, заключается въ неусвое-
иіи мистической стороны въ Церкви и
воспріятіи ея, какъ чисто человѣческаго
и историческаго явленія. Но не только
Церковь остается часто непонятою въ
своемъ мистическомъ существѣ, но и
отношеніе къ Христу обнаруживаетъ тѣ
же черты. Христосъ — Учитель, Хри-
стосъ въ своей любви къ людямъ и въ
своемъ безграничномъ милосердіи къ
грѣшникамъ — вотъ что знаютъ и любятъ
въ Немъ, а Христосъ — Сынъ Божій,
Христосъ — Спаситель и Искупитель
остается чужимъ и непонятнымъ. Всѣ
сужденія о христіанствѣ у молодежи
относятся не къ ученію вѣры, — а къ
тому, какъ проявляется оно въ жизни:
центр тяжести лежитъ для нихъ на
практической сторонѣ христіанства.
Это съ чрезвычайной ясностью обнару-
живается въ сужденіяхъ молодежи о
Христѣ; наша книга даетъ обильный
матеріалъ по этому вопросу. Прежде
всего, какъ вѣрно отмѣчаетъ состави-
тель отчета (стр. 83), молодежь сплошь
и рядомъ стремится представить въ
личности Христа свои собственные идеа-
лы, совсѣмъ не думая о томъ, чтобы,
наоборотъ, идти за Христомъ. Это отно-
шеніе къ Христу часто поражаетъ своей
наивностью и упрощенностью, отъ него
вѣетъ такимъ одичаніемъ и огрубѣ-
ніемъ! Вотъ образчики сужденій о Хри-
стѣ, взятые изъ разныхъ странъ (здѣсь
приводимъ отвѣты на вопросъ о томъ,
какимъ былъ Христосъ въ юности).
«Христосъ былъ идеальный товарищъ»,
«такой же, какъ мы, только умнѣе»,
«Его не наказывали въ школѣ», «Онъ

любилъ удовольствія, когда кочалъ
свою работу», «былъ хорошій спорт-
сменъ», «былъ здоровый, сильный и
свѣжій юноша», «не имѣлъ никакихъ
особенныхъ свойствъ», «вѣроятно лю-
билъ играть на рояли», «любилъ овецъ и
заботился о нихъ»... Такъ представляетъ
себѣ молодежь Христа въ Его юности,
словно не зная того, что это былъ Сынъ
Божій, пришедшій искупить и спасти
мїръ. Сосредоточивая свое вниманіе
на чисто человѣческой сторонѣ Христа
(причемъ тутъ многіе даже рѣзко крити-
куютъ Христа за Его любовь къ грѣшни-
камъ, «недружелюбное отношеніе къ
Матери», за Его «презрѣніе къ богатымъ»),
молодежь почти нигдѣ не говоритъ о
Христѣ-Спасителѣ. Въ Немъ хотятъ ви-
дѣть вождя и руководителя въ жизни,
но не Спасителя, любятъ въ Немъ обличи-
теля фарисеевъ (голосъ изъ Швеціи),
силу воли Его (голосъ изъ Англіи).
Составитель отчета задаетъ вопросъ, самъ
отвѣчая на него: «неужели прежній
образъ Сладчайшаго Іисуса такъ быстро
исчезаетъ и замѣняется инымъ, болѣе
реальнымъ, болѣе близкимъ къ жизни
образомъ»? Образъ Спасителя несомнѣн-
но потускнѣлъ въ широкихъ слояхъ хри-
стіанской молодежи... Англійская анкета
подчеркиваетъ, что для подростковъ на
первомъ мѣстѣ стоитъ отношеніе Хри-
ста къ людямъ, а не Его отношенія къ
Богу... Если мы обратимся къ характе-
ристикѣ того, какія препятствія стоятъ
на пути къ вѣрѣ въ Христа (объ этомъ
тоже находимъ обильный матеріалъ въ
книгѣ), то прежде всего обращаетъ на
себя вниманіе поразительное сходство

отвѣтовъ всюду. На первомъ мѣстѣ среди препятствій, къ вѣрѣ, стоятъ чудеса. Воскресеніе Христа, это чудо изъ чудесъ, въ ноторомъ занлючена вся «благая вѣсть», особенно трудно принять, равно какъ и ученіе о томъ, что Христосъ былъ Сынъ Божій: «ученіе это не соотвѣтствуетъ нашей эпохѣ», пишетъ какой то мудрецъ изъ подростковъ. Не менѣе трудно для молодежи *слѣдовать* Христу. «Требозанія Христа, читаемъ въ одномъ отвѣтѣ, непроводимы въ жизнь. Его предписанія идутъ противъ природы, Онъ не допускаетъ никакого грѣха. Мы должны умереть, если захотимъ дѣйствительно пойти за нимъ». Въ другомъ мѣстѣ пишутъ: «этина Іисуса строга и идеалы такъ высоки, что они неосуществимы.» «Христіанство не можетъ быть воплощено въ жизни.» «Смиреніе Христа, любовь къ врагамъ, равнодушіе къ міру — все это требовало бы, чтобы мы совсѣмъ отказались отъ радостей жизни, намъ пришлось бы искоренить гордость, любовь нъ міру». «Требованія цивилизаціи современнаго общества и современнаго нехристіанскаго направленія жизни не позволяютъ идти за Христомъ». Приведемъ нѣсколько критическихъ замѣчаній о христіанствѣ, исходящихъ отъ нехристіанской молодежи (аннета даетъ и этотъ матеріалъ для Япокіи, Китая и Индіи). Въ глазахъ нехристіанскихъ народовъ христіанство расцѣпляется не по его идеаламъ, а по тому, какъ мы его воплощаемъ въ жизнь. «Христіанство является однимъ изъ средствъ порабощенія Китая», «оно служитъ имперіализ-

му» всегда связано съ политиной», «оно не лучше другихъ религій», «христіанскіе принципы непроводимы въ жизнь, потому христіане и являются всегда лицемерами», «они во имя Іисуса творятъ обыкновенно зло», «христіане во многомъ хуже нехристіанъ», «въ нихъ много исповѣданій и нѣтъ единства». Справедливо замѣчаетъ авторъ книги, что о насъ судятъ «по нашимъ плодамъ...» Не входя въ обсужденіе всѣхъ приведенныхъ замѣчаній, подчеркнемъ лишь основной фактъ несоотвѣтствія жизни христіанъ ихъ идеаламъ. Дѣло идетъ не только о нашихъ грѣхахъ, я думаю, но и томъ, что мы даже не видимъ грѣха тамъ, гдѣ онъ есть, что мы сами прикрываемъ именемъ Христа дѣла совсѣмъ нехристіанскія. То, что звучитъ въ приведенныхъ выше замѣчаніяхъ христіанской молодежи имѣетъ тотъ же смыслъ: христіанство и въ ея глазахъ стало декоративнымъ, риторическимъ, оно въ своей сущности не жизненно, поэтому остается либо лицемерить, либо открыто признать нежизненность христіанства. Наше время уже не хочетъ никакихъ христіанскихъ денораций никаной «словесности», оно ставитъ вопросъ о реальности и силѣ христіанства. Когда то Л. Толстой съ чрезвычайной силой поставилъ въ своей «Исповѣди» вопросъ о томъ, что для насъ заповѣди Христа стали «идеалами», чѣмъ то отдалекнымъ, неосуществимымъ и только издали свѣтящимъ намъ. Въ исторіи европейской культуры это была точка *знаменательнѣйшаго поворота къ религіозной морали*, отпаза отъ

«свободной», безрелигиозной морали и возврата къ «теоміи»^{*)}). Наше молодое поколѣніе носитъ въ себѣ ту же проблему — конечно, не умѣя ея выразить съ достаточной глубиной, но переживая со всей силой трагическій моментъ въ исторіи христіанства. Жизнь христіанскихъ народовъ давно уже опредѣлялась «свободной» моралью, оторвавшейся отъ религіи: нечего удивляться, что весь ходъ исторіи былъ таковъ, что проведение въ жизнь христіанства стало доступно лишь въ удаленіи отъ міра. Передъ христіанскимъ міромъ стоитъ нынѣ грандіозная задача къ перестройкѣ всѣхъ жизненныхъ отношеній — и особенно социальнo-экономическихъ, въ духѣ Евангелія. Но, чтобы поставить эту задачу съ полной опредѣленностью и ясностью, необходимо совершенно освободиться отъ ядовитого дыханія риторики, завладѣвшей христіанствомъ^{**)}), отъ лицемернаго самоуспокоенія и нежеланія видѣть всю трагичность положенія. Правдивость, которая нажется мнѣ самой существенной и творческой чертой современной молодежи, и даетъ ей силу духовную, чтобы поставить основной вопросъ современности — о цѣльной религіозной культурѣ. Горе лишь въ томъ, что, болѣя этимъ вопросомъ, наша молодежь такъ духовно скудна, такъ религіозно одичала. Однимъ изъ самыхъ яркихъ проявленій этого слу-

жить ослабленіе, а порой и исчезновеніе *чувства грѣха*. Это чувство предваряетъ психологически обращеніе ко Христу, оно сопровождаетъ насъ на всемъ пути нѣ Нему, — а, между тѣмъ, давно уже въ христіанскомъ обществѣ замѣчается элементарный натурализмъ, признаніе всего «естественнаго» добрымъ, пониженіе духовной чуткости и выпаденіе чувства грѣха. Наша молодежь здѣсь только слѣдуетъ за своими отцами... Очень любопытныя въ этомъ отношеніи строки находимъ мы въ анкетѣ изъ Канады: «Ветхій Заветъ, читаемъ здѣсь, говорилъ о болѣзни, какъ грѣхѣ, а въ наши дни принято самый грѣхъ разсматривать какъ болѣзнь. Многіе наши современники открыто перестали видѣть въ грѣхѣ оскверненіе Бога; грѣхъ толкуется нынѣ, какъ болѣзнь, спасеніе, какъ здоровье, Евангеліе — какъ лекарство для міра, Христосъ — какъ великій врачъ. Поэтому теперь говорятъ мало объ искупленіи, но часто выдвигаютъ психотерапію, изслѣдуютъ не грѣхи свои, а «номплексы.»^{*)}) Въ анкетѣ изъ Шотландіи рѣшительно говорится: «мы потеряли сознаніе грѣха, потому что забыли, что значить Богъ, что значить жизнь и смерть Сына Божія».

Хотѣлось бы еще охарактеризовать отношеніе христіанской молодежи къ Церкви. У значительной части молодежи это отношеніе имѣетъ равнодушный или враждебный характеръ; для догматическаго кризиса протестантизма (суть котораго можетъ быть истолкована, какъ

*) См. мою статью «Автономія и Теомія» (Путь).

**) «Самая опасная сторона въ христіанствѣ XIX вѣка, писалъ Розановъ, это то, что оно начинаетъ быть риторическимъ».

*) Здѣсь имѣется въ виду ученіе Фрейда.

поворотъ отношенія къ Церкви) весь этотъ матеріалъ очень характеренъ, но и православная и католическая молодежь порой тоже страдаетъ указанными чертами. Въ Швейцаріи говорятъ о «равнодушій», не лишенномъ впрочемъ уваженія: «молодежь, пожалуй, готова была бы въ случаѣ нужды защищать Церковь — при равнодушій къ ней.»*) «Отношеніе Церкви къ войнѣ и социальнымъ бѣдамъ таково, что оно заставляетъ массы держаться вдали отъ нея». «У насъ много церквей, а нужна единая Церковь». «Церкви страдаютъ подъ бременемъ традицій, накопившихся за вѣка, — онѣ должны вернуться къ историческому Иисусу». «Церковь нуждается въ основательной реорганизаціи, сейчасъ же она не производитъ никакого впечатлѣнія на молодое поколѣніе: службы церковныя скучны, молитвы стереотипны и монотонны, проповѣди обыкновенно находятъ ниже уровня нашихъ дней». Изъ Испаніи пишутъ: «здѣсь не столько оппозиція Церкви, сколько насмѣшка надъ ней»; изъ Румыніи пишутъ о совершенномъ равнодушій къ Церкви; изъ Англіи пишутъ о томъ, что передъ церквами стоятъ огромныя и серьезныя задачи и что Церковь поэтому нуждается «въ новой жизни».

Критикъ подвергается Церковь — главнымъ образомъ въ лицѣ ея служите-

*) Въ одномъ изъ русскихъ кружковъ намъ явилось слышать такое сужденіе: «если дѣло идетъ о защитѣ Православной Церкви, я отдамъ свои силы на это, но если вы говорите о Богѣ, то я долженъ заявить, что въ Бога я не вѣрую и Его реальности не признаю».

лей. Изъ Шотландіи пишутъ: «то, что стоитъ за поверхностной антипатіей къ религіи, сплошь и рядомъ есть просто личное отталкиваніе отъ какого либо изъ служителей Церкви; въ отчужденіи отъ Церкви молодежи слѣдуетъ и рядомъ виновата сама Церковь». Авторъ книги отмѣчаетъ съ большой силой, что «теперь уже прошли времена, когда священнослужители могли, въ силу одного своего сана, рассчитывать на уваженіе». Священнослужители нынѣ должны и лично импонировать молодежи, *должны сами идти къ ней* — научиться быть необходимыми и полезными ей. Молодежь нуждается въ духовныхъ вождяхъ и руководителяхъ, она ищетъ ихъ, но сама не пойдетъ къ церковнослужителямъ, скорѣе убѣгаетъ отъ нихъ.

Молодежь перестаетъ молиться, даже не теряя вѣры, а иногда и не хочетъ даже помощи Божіей, гордо заявляя (какъ одинъ изъ юношей въ анкетѣ): «я не жду ничего отъ молитвы, я самъ хочу быть твердымъ и шильнымъ, мнѣ не нужно ничьей помощи». «Современный человѣкъ стыдится молиться... Религіозное оскуднѣніе и измелъчаніе ставятъ передъ всѣмъ христіанскимъ обществомъ огромный вопросъ *воспитанія* религіозной жизни въ молодежи. Только должны мы помнить, что нельзя рассчитывать на серьезное значеніе всѣхъ воспитательныхъ мѣръ, пока сама жизнь развивается въ сторону языческую и безбожную. Та огромная духовно воспитательная работа, какую ведутъ въ мірѣ УМСА, союзъ христіанскихъ дѣвушекъ и Всемирная студенческая христіанская

федерация — имѣетъ лишь предварительное значеніе, пробуждая религіозное сознаніе и привлекая молодежь къ питанію Словомъ Божіимъ. Но для серьезнаго и историческаго продуктивнаго воздѣйствія на молодежь нуженъ возвратъ къ жизни, построенной на религіозныхъ началахъ. Въ системѣ современной культуры должны образоваться точки, въ которыхъ должна появиться новая жизнь, новыя отношенія — и вокругъ этихъ точекъ будутъ группироваться всѣ живыя силы. Внутри современной культуры должны выдѣлиться островки христіанской культуры — въ смыслѣ возврата къ церковной цѣлостной жизни, соединяющей свободу и вѣрность Церкви, творческой духъ и здоровый традиціонизмъ. Молодежь наша не гениальная, но гениальна ея тема, и дай Богъ ей силу донести эту тему до своихъ зрѣлыхъ лѣтъ. Изъ отдѣльныхъ уголковъ должна начаться новая жизнь, побѣждая своимъ очарованіемъ носность и равнодушіе. Намъ, православнымъ, это движеніе, происходящее нынѣ во всемъ христіанскомъ мірѣ, особенно дорого и близко потому, что новая религіозная культура можетъ быть построена только на началахъ Православія. Приблизилось время, когда міръ можетъ напитаться духовно лишь у Православія — и не только для своей внутренней жизни, но для своей исторической жизни. Христіанская молодежь во всемъ мірѣ ста-

вить проблему, которая нынѣ можетъ быть рѣшена лишь на почвѣ Православія — съ его органическимъ сочетаніемъ свободы и строгой церковности, космозма и аскетической традиціи, соборности и творческой силы.

Основной вопросъ нашей эпохи есть вопросъ христіанской культуры, построенія жизни на началахъ христіанства безъ отрицанія того что дала намъ исторія. Нужно найти сочетаніе свободной пылкости человѣческаго ума и пребыванія въ Церкви, обращенности къ міру и жизни въ Богѣ, участія въ исторической жизни и вѣрности завѣтамъ Евангелія. Христіанство должно быть «реальнымъ», сохраняя все свое мистическое содержаніе. Отношеніе къ міру должно быть свободно и отъ теократическаго замысла о насильственномъ движеніи его къ Царству Божію, и отъ равнодушнаго «нейтралитета» къ жизни міра. Христіанскій міръ долженъ найти сочетаніе любви къ міру и дѣятельнаго участія въ немъ съ свободой — и этотъ путь есть путь освященія жизни черезъ молитвы и благословеніе Церкви, не стремящейся къ внѣшней власти въ мірѣ, но преобразующей наши сердца. Эту тайну объ «освященіи» жизни сохранило и пронесло черезъ вѣка Православіе, и нынѣ пришелъ часъ явить это міру не въ одной идее, но и въ живой реальности.

В. В. ЗѢНЬКОВСКІЙ.

О ПОДВИГЪ ЮРОДСТВА.

«Мы безумны Христа ради, а вы мудры во Христа; мы немоцны о вы крѣпки; вы во славу, а мы въ безчестіи. Даже доныне терпимъ голодъ, и жажду, и наготу, и побои, и скитаемся. Злословятъ насъ, мы благословляемъ; гонятъ насъ, мы терпимъ; хулятъ насъ, мы молимъ; мы какъ соръ для міра, какъ прахъ, всѣми попираемый доныне».

I Посл. къ Коринѣ.
4; 10, 11, 12, 13.

Подвигъ юродства представляет собою одню изъ самыхъ своеобразныхъ явленій русской религіозности. Явленіе это, знакомое вообще Востоку, осталось чуждо западному опыту. Содержаніе юродства, какъ религіознаго пути, ни въ какой мѣрѣ не покрывается западнымъ понятіемъ «безумія во Христа», обозначающимъ лишь иѣкое религіозное чудачество, или же ту по-дѣтски наивную непосредственность въ проявленіи религіознаго чувства, которая

такъ рѣдко встрѣчается у западнаго человѣка.

Слово «юродный» непереводимо. Внутреннему слуху звучитъ оно такъ:

Уродство — юродство... Ю — родивый — ее (небесную природу) родившій, путемъ особымъ, необычнымъ...

Слѣдуетъ различать юродивость органическую, дефективную, обозначающую не что иное, какъ слабоуміе или недоразвитость (безсловесная, не пріавшая еще облика человѣческаго Елизавета Смердящая у Достоевскаго) отъ юродства мистическаго. Но и оно, въ свою очередь, обнимаетъ собой два типа, и одинокъ изъ нихъ является какъ бы промежуточной ступенію между органическимъ юродствомъ и юродствомъ внутренняго, духовнаго порядка: это «блаженненькій» котораго чтить и жалѣть русскій народъ, чуткій къ Божьей благодати, въ какой бы она не скрывалась убогой формѣ. Тутъ природная поврежденность соединяется съ вліяніемъ благодати, поврежденность является даже какъ бы предпосылкой благодати, за рахъ лишая душу тѣхъ самихъ по себѣ цѣнныхъ способностей и свойствъ, какъ разсудокъ и воля, которые для падшаго человѣчества являются орудіями грѣха и паденія. Тутъ сила духа слово пользуется обезвреженнымъ,

поврежденнымъ природнымъ матеріаломъ, для ускоренія своего роста. Волею Божіею тутъ дефектъ обращается въ положительное условіе роста духовнаго (Николка-юродивый въ «Борисъ Годуновъ», — плачущій оттого, что мальчики отнимаютъ у него копеечку, обираютъ его, — и сейчасъ вслѣдъ за тѣмъ обличающій царя во Имя Богородицы).

И, наконецъ, юродство, какъ *мистическій путь*, какъ сознательно и добровольно взятый на себя мученическій *подвигъ*, вырастающій изъ глубинной потребности души, или, ввидѣ *послушанія*, возложенный духовнымъ руководителемъ.

О такихъ благодатныхъ безумцахъ Христа ради свѣдѣній у насъ мало. Но по немногимъ жизнеописаніямъ, мы, съ помощью молитвеннаго углубленія, можемъ все же проиникуть въ таинственный міръ ихъ души.

Сущность всякаго христіанскаго пути въ отрѣшенности, нищетѣ духовной и разнаго рода лишеніяхъ. Но главная особенность мистическаго пути юродства, въ *чрезвычайной и высшей мѣрѣ атсѣченія гордости и себялюбія*. Это подвигъ *смиренія* по преимуществу.

Человѣкъ, изкачально отречійся отъ облика человѣческаго, отказавшійся отъ лица своего и своей (иногда ярко выраженной и сильной) *индивидуальности*, — лишаящій себя какой бы то ни было общности со своими ближними, — одѣвающій личину обездоленнаго шута, и отвращающій отъ себя благожелательность и расположеніе людей своимъ стран-

нымъ, для привычныхъ понятій часто непонятнымъ поведеніемъ. — такой человѣкъ героическимъ усиленіемъ въ *самомъ карнѣ пресѣкъ* путь врагу: горделивому тщеславію тварной природы.

Юродство путь многострадальный, это *подвигъ страданія*. Мучимая жаждой пострадать за Христа, душа подвижника ищетъ сопричастія страстному пути Его, — не удовлетворяясь положенкой мѣрой испытаній, спѣшитъ навстрѣчу *скорбямъ чрезвычайнымъ*, скорби отмѣчаютъ душу печатью особой благодати.

Юродство въ какомъ-то смыслѣ путь *трагическаго* (единственный религіозный путь, дающій возможность своеобразнаго разряженія заложенихъ въ душѣ творчески-художественныхъ силъ). Избравшій его, беретъ на себя *роль* въ отношеніи виѣшкяго міра, онъ — *актеръ*, невѣдомо для міра, являющагося слѣпымъ зрителемъ. Но играя, юродивый *поучаетъ*. Всѣ его дѣйствія имѣютъ иносказательный смыслъ, и лишь позже уясняющійся людямъ. Слова его подчасъ блики прозрѣваемаго имъ будущаго, они *вѣхи на пути грядущей судьбы его*.

Мудрый, онъ играетъ безумца, смиренно скрывая подъ шутовской личиной всю щедрость благодати, недоступную сынамъ плоти. Лювеобильный, онъ суровъ и беспощадеиъ, обличая зло. Исполненный душевнаго благолѣпія, онъ принимаетъ зракъ раба и облекается въ убогія ризы Христовы.

Такъ на *двойномъ планѣ бытія*, въ обособленности безумца отъ мудрыхъ

міра сего, *творится мистеріальное дѣйство* жизни юродиваго. Внутренне находясь въ непрерываеомъ бореніи за стяжаніе духа святого, въ молитвенномъ созерцаніи и озареніи, — во внѣшнемъ мірѣ несетъ онъ бремя земной своей роли.

И бываетъ, что нескованная никакими человѣческими условностями и преградами, мука истерзаніемъ, ежечасно подавляемой тварности, подчасъ разряжается діонистическимъ *буйствомъ души*, прорывающимся изъ глубиннаго первоисточника существа человѣческаго.

Вотъ въ бѣгломъ очертаніи основины особенности русскаго юродства, представляющія для западнаго человѣка несомнѣнный соблазнъ. Кажущаяся хаотичность такого пути чужда и непонятна Западу, установившему религіозныя нормы. Но вѣрующая душа русскаго человѣка обладаетъ рѣдкимъ и драгоценнымъ «даромъ святой свободы», коренящейся въ глубокой любви ко Христу. Въ этой любви залогъ ея святости, предохраняющей отъ своеволия и самоцнннѣ. Внѣшніе анархическій и подверженныя случайностямъ, путь юродства *внутренне подчиненъ и оформленъ канонамъ благодати*, воцарившейся въ душѣ подвижника. Для немногихъ онъ требуетъ особаго религіознаго генія и особаго призванія. Самочинный произволъ въ принятіи этого подвига, погружаетъ душу въ бездны гордости и зла. (О. Терапонтъ въ «Братьяхъ Карамазовыхъ») «*Студентъ хладныхъ водъ*».

Есть души, которыя не въ силахъ успокоиться на маломъ христіанскомъ дѣланіи, — внутренний голосъ настой-

чиво зоветъ ихъ къ болѣе совершенному служенію, онѣ томятся жаждой *подвига*, требующаго могучаго напряженія всѣхъ душевно-духовныхъ силъ и *героическаго сдвига всѣхъ основъ бытія*.

Такова была душа юродиваго Христа ради, Ивана Яковлевича Корейша. Въ запискѣ къ Митрополиту Филарету онъ подписался «студентомъ хладныхъ водъ» (мистическій терминъ для высшей отрѣшенности и жизни духа, хрустально-чистой и прохладной, какъ горніе снѣга, какъ глубинные ключи). Послѣ безконечныхъ страданій, бореній и побѣдъ, этотъ подвижникъ на склонѣ лѣтъ самъ себя считаетъ всего лишь скромнымъ «студентомъ» духовной жизни. Въ томъ и характерная особенность его мужественнаго облика, что онъ смиренный учащійся, приимающій всѣ испытанія, какъ урокъ, и самъ себя ставящій все новыя заданья. Да и вся жизнь его — великое заданье, распятіе ветхаго Адама своего — ради воскресенія во Христѣ!

Иванъ Яковлевичъ родился въ Смоленскѣ, въ семьѣ священника, получилъ духовное образованіе и учительствовалъ въ духовномъ училищѣ. Съ дѣтства проявилось въ немъ влеченіе къ одиночеству и къ изученію Священнаго Писанія. Онъ ушелъ изъ города и бродилъ по святымъ мѣстамъ. Три года провелъ онъ, работая наравнѣ съ монастырской братіей и исполняя всѣ послушанія. Затѣмъ вериулся и продолжалъ свою учительскую дѣятельность. Но и въ ней не находилъ онъ удовлетворенія. Тогда, наконецъ, онъ рѣшилъ приступить къ подвигу юродства.

Онъ притворился помѣшаннымъ и поселился въ заброшенной банѣ. Написавъ на иаружной стѣнѣ, что нѣ ему нельзя входить иначе, какъ ползкомъ и на полѣняхъ, онъ оградилъ себя отъ назойливыхъ посѣщений. Въ время Отечествен- ной войны его видали у непріятельскаго лагеря, гдѣ онъ подвергался оскорбле- ниямъ. Изъ бани иногда доносился его голосъ, распѣвающій духовныя пѣсни. Онъ сталъ принимать посѣтителей, очень почитавшихъ его за высшіе дары. Тамъ прошло лѣтъ пять.

Избравъ роль *помѣшаннаго*, и тѣмъ предвосхищая будущее, Иванъ Яновле- вичъ какъ бы *предварялъ* *объ ожидавшей его участи*.

Въ Смоленскѣ проездомъ находился вліятельный чиновникъ; желая соблаз- нить приглянувшуюся ему красавицу, онъ посватался нѣ ей и хотѣлъ увезти въ Петербургъ, гдѣ должно было со- состояться вѣчаніе. Мать дѣвушки, бѣдная вдова, не рѣшаясь отпустить дочь, приш- ла къ Ивану Яновлевику совѣтоваться. Онъ открылъ ей, что чиновникъ давно женатъ и имѣетъ дѣтей. Дѣвушка пошла въ монастырь, стала игуменьей и пере- писывалась съ Иваномъ Яковлевичемъ. А разъяренный чиновникъ уѣхалъ и, пустивъ въ ходъ всѣ свои связи, добил- ся того, чтобы Ивана Яновлевику от- правили въ домъ умалишенныхъ. Тай- номъ отъ жителей Смоленска, его, связаннаго по рукамъ и ногамъ, отвезли въ Москву и сдали въ Преображенскую больницу въ качествѣ буйнаго больнаго. Его заключили въ одиночномъ помѣще- нии, въ темномъ подвалѣ, и въ углу

принесли на цѣпи къ стѣнѣ. Такимъ образомъ ему, какъ и другой, родствен- ной ему душѣ, юродивой Пелагii, дано было, принявъ цѣпи, явить собою міру отображеніе страждущаго на землѣ *Христа во узахъ*.

Надо перенестись въ состояніе чело- вѣка, лишенаго свѣта, воздуха и пищи (втеченіе трехъ лѣтъ ему лишь изрѣдка приносили ломоть хлѣба и нружну воды) осужденнаго на бездвижность, въ атмо- сферѣ огненной муки безумія. Сердце подвижника, забывая о личной долѣ, должно было исходить кровью жалости и великаго страданія. Только дѣйствіемъ особой благодати могло оно выдержать подобное испытаніе, и выйти изъ него просвѣщеннымъ новымъ знаніемъ, освя- щеннымъ новою любовью. Недаромъ на- чаль онъ подвигъ свой ролью помѣшан- наго, и недаромъ попалъ въ домъ умали- шенныхъ: надлежало установиться нѣ- кой *таинственной связи* между душой подвижника и тѣмъ царствомъ безумія, гдѣ онъ провелъ 44 года своей жизни. Въ лицѣ его во мракѣ преисподней явил- ся посланецъ неба и *молитвенникъ за души этихъ обреченныхъ*. Въ этомъ заключается, повидимому, особая миссія этого подвижника.

Наноецъ, при обходѣ больницы новоназначеннымъ врачомъ, ужасное по- ложеніе Ивана Яновлевику обнаружи- лось. По требованію врача, его переиес- ли въ свѣтлое, чистое помѣщеніе, пере- одѣли и пытались возстановить его силы. Но переиесенное страданіе наложило неизгладимый отпечатокъ на весь его обликъ. Черты лица его (какимъ изоб-

ражеиъ онъ на портретъ) распухли, и чѣмъ-то неуловимымъ отождествились съ лицомъ помѣшанныхъ окружающихъ его. Лишь снорбно-мудрый взглядъ говорить о высокомъ избраиинствѣ.

Къ нему повалилъ народъ. У двери иначальство повѣсило кружку, и при входѣ нажды опусналъ въ нее свою лепту. Деньги шли на улучшение быта больныхъ.

Но самъ Иваиъ Яковлевичъ продолжалъ тѣснить себя. Онъ опредѣлилъ себѣ въ углу около печки 2 квадратныхъ аршина и, какъ заключенный, не смѣлъ протянуть ногъ за черту. Онъ никогда не садился, всегда стоялъ или лежалъ, и занимался толченіемъ въ порошокъ костей, стекла и камней. Приносимую ему пищу онъ для умерщвления вкуса, перемѣшивалъ—ананасъ со щами, нашу съ семгой. Подарки раздавалъ, а себѣ оставлялъ лишь табанъ, посыпая имъ голову и одежду. Про себя онъ говорилъ: «У насъ одежка пошита и хороша покрыта, находи нуждающихся и помогай имъ». Одѣтъ онъ былъ въ халатъ, подпоясанный полотенцемъ и распахнутый на груди, такъ что виднѣлся крестъ. Прошлое и будущее людей было ему открыто во всѣхъ подробностяхъ, и онъ исцѣлялъ не одного больного, обращавшагося къ нему за помощью.

Наконецъ онъ сталъ слабѣть и больше все лежалъ. Въ Великую Субботу 1861 года окъ, раздавая посѣтителямъ профоры, сказалъ: «Поздравляю васъ съ новымъ годомъ съ утренией Авророй!», очевидно предсказывая скорую смерть свою. Но несмотря на болѣзнь, онъ

до самаго конца ии въ чемъ не давалъ себѣ поблажки и клалъ голову на попь, а не на подушку. 6 сентября онъ попросилъ, чтобы его пріобщили, соборовали и пропѣли надъ имъ отходную. Последнія слова его были: «Спаситесь, спаситесь, спасена буди вся земля!».

«СЕРАФИМОВЪ СЕРАФИМЪ».

На чугуиномъ памятникѣ противъ аптаря Дивѣвскаго-Тронцкаго Собора находится надпись: «Пелагія Ивановна Серебренникова, урожденная Сурнина, по благословенію Старца Божія Іеромонаха Серафима, за святое послушаніе, оставила все счастье земной жизни, мужа и дѣтей, принявъ на себя подвигъ юродствія, и приняла гоненія, заушенія, біенія и цѣпи Христа Господа ради. Родилась въ 1809 г., прожила въ монастырѣ 47 лѣтъ и 3 января 1884 г. отошла ко Господу 75 лѣтъ отроду». И далѣе: Свято-Тронцкаго Серафимо-Дивѣвскаго монастыря Серафимовъ Серафимъ, блаженная Пелагія».

Она родилась въ городѣ Арзамасѣ, въ семьѣ зажиточнаго купца. Въ дѣтствѣ съ ней случилось, что она слегла, словно заболѣла, а на утро поднялась преображенная: изъ живого умнаго ребенка она превратилась въ дурочку, причемъ дурь ея была явни капуская. Можно предположить, что уже тогда было дако ей *откровение судьбы ея*, и быть можетъ явился ей *чудесный старецъ*.

Когда Пелагія выросла и стала краси-

вой, крѣпкой дѣвушкой, мать рѣшила выдать ее замужъ, иесмотря на ея сопротивленіе. Къ ней посватался молодой приказчикъ Серебренниковъ. На смотринахъ, Пелагія, чтобы отпугнуть жениха, стала поливать чаемъ цвѣты на своемъ платьѣ; на смущенные знаки матери, она отвѣтила словами: «Что вы, маменька, или вамъ больно жалко цвѣточковъ-то. Вѣдь не райскіе это цвѣты». Но жениху она понравилась, онъ утверждалъ, что она не глупая, а только иеученая, и вскорѣ она стала его женой.

Послѣ замужества, Пелагія была въ Саровѣ. Старецъ Серафимъ *много чосовъ подрядъ бесѣдовалъ съ ней ноединъ*, и подарилъ ей четки. Содержаніе бесѣды осталось неизвѣстно. Должно быть, старецъ ей далъ иужіиыя указанья, научилъ и *благословилъ ее на тяжкій подвигъ юродство*.

Вериувшись домой, Пелагія выучилась молитвѣ Иисусовой, и цѣлыя ночи проводила на колыняхъ, молясь. Затѣмъ она приступила къ выполненію своего послушанія. Надѣвъ на себя иарядное платье, она голову повязывала грязной тряпкой и въ такомъ видѣ появлялась на гуляиы. Ее высмѣивали, а она лишь того и искала. У нея родились два сына, но умерли, а когда родилась дочь, она отнесла ее къ матери, говоря: «Ты отдавала, ты и няиычись теперь, я уже больше домой не вернусь». Все, что у нея было, она раздавала бѣднымъ, и стала бѣгать изъ церкви въ церковь. Мужъ ловилъ ее, билъ, запиралъ и морилъ ее голодомъ, а она дѣлала свое дѣло

и лишь твердила: «Оставьте, меня Серафимъ испортилъ!». Потерявъ терпѣиіе, мужъ распорядился, чтобы городиичій безъ пощады наказалъ ее, что и произошло съ разрѣшенія и въ присутствіи матери. Вся израиенная и окровавленная, Пелагія не издала и стона.

Видя, что все бесполезно, мужъ приковалъ ее на цѣпь къ стѣнѣ и издѣвался надъ нею. Иногда она срывалась съ цѣпи и бѣгала по улицамъ, ужасая прохожихъ своимъ видомъ. Но мужъ снова ловилъ ее и заковывалъ на худшія мученія. Разъ она, порвавъ цѣпи, на палерти пріютилась отъ зимней стужи въ открытомъ гробу, приготовленномъ для покойника. Когда мимо прошелъ сторожъ, она бросилась къ нему съ мольбой о помощи. Но сторожъ принялъ ее за призракъ и съ испугу забилъ въ набать. Тогда мужъ окончательно отрекся отъ нея, и притащилъ ее къ матери, гдѣ она также приняла немало страданій. Вспоминая впослѣдствіи это время, она говорила: «Сергушка во мнѣ все ума искалъ, да мои ребра ломалъ, ума-то не сыскалъ, а ребра-то всѣ поломалъ».

Одижды мать съ дочерью побывала въ Саровѣ, и рассказала старцу, что Пелагію пришлось посадить на цѣпь за иепослушаніе. Но старецъ пригрозилъ ей Божіей карой и строго запретилъ неволить дочь. Тогда, наконецъ, ей вернули свободу, и она всѣ иочи проводила подъ открытымъ небомъ въ слезной молитвѣ. Диемъ же юродствовала, бѣгала въ иохмотьяхъ по городу, кричала, голодала и мерзла. Такъ прошло 4 года. Старца Серафима уже не ие было въ живыхъ.

Наконецъ, одна монахиня изъ Дивѣвской общины предложила Пелагiи поселиться у нихъ въ монастырѣ, гдѣ она и прожила послѣднiя 47 лѣтъ своей жизни. Но и тамъ она подвергалась суровости и побоямъ приставленныхъ къ ней жеищъ: она бѣгала по монастырю, кидала камни, била стеила, иолотилась головой о стѣны... Большую часть дня она проводила въ вырытой ею ямѣ совершая молитву Иисусову; лѣтомъ и зимой ходила босая, становилась на гвозди, пронзая себѣ ноги, лишь изрѣдка питалась хлѣбомъ съ водой, и вообще всячески истязала себя.

Эта истинно-русская, могучая натура не знала удержа въ добровольномъ мученичествѣ, — и въ любви и въ мукѣ безмѣрно превышая положенный чеповѣкъ предѣлъ...

Пелагiя Иваиовиа обладала въ высокой степени *даромъ слезъ*. На участливые вопросы она отвѣчала: «иѣтъ это я такъ. Надо мнѣ такъ плакать, вотъ я и плачу».

Она всегда находилась въ движенiи, возилась, перетаскивала камни съ мѣста на мѣсто, бѣгала. Когда состарилась, стала меньше бѣгать. Удручая себя, она за паухой носила тяжелую пищу, все, что ей ни попадалось подъ руку, она клала въ эту свою «житицу». Она почти не знала, и не иочамъ, въ дождь и въ стужу, молилась стоя лицомъ къ Востоку. Она исцѣляла больныхъ, ударяя по больному мѣсту, — предсказывала событiя и поучала, являясь въ ту пору уже *старицей*, обладавшей знанiемъ и властью. Примѣры ея прозор-

ливости неисчислимы. Такъ лѣтомъ 1848 г. она стала вдругъ стоять и плакать: «Умираетъ онъ, да умираетъ-то каиъ, безъ причастiя!». Всиорѣ оказалось, что въ тотъ день мужъ Пелагiи Иваиовиы дѣйствительно смертельно захворалъ, и со стоиомъ приговаривалъ: «Охъ. Пелагiя Иваиовиа, матушка, прости ты меня, Христа ради! Не зналъ я, что ты терпишь Господа ради. А каиъ я тебя билъ-то. Помоги мнѣ. Помолись за меня!» — И, конечно, она не переставала молиться о немъ.

Часто посѣщали ее чудесные гости изъ ииого мiра. Приходилъ къ ней и Старецъ Серафимъ, подолгу бесѣдуя съ нею. Передъ смертью она сказала: «Кто меня помянуть, того и я помянуть буду. И если буду имѣть дерзновеiе, за всѣхъ буду молиться».

Духоносный образъ этой подвижницы имѣетъ въ себѣ иѣчто пламенное, молниеносное, по-истинѣ серафическое. Сама по себѣ необычайная жизнь ея приобрѣтаетъ особое значенiе благодаря *духовной связи ея съ великимъ старцемъ*. Не случайно же Дивѣвская община, — любимое дѣтище старца, которому, какъ извѣстно, по его словамъ, предстояло въ будущемъ сыграть важную роль въ жизни русской жеищины, — стала для Пелагiи родиной ея на землѣ. Сидя тутъ, на проходномъ мѣстѣ, между трехъ дверей, подъ изображенiями преп. Серафима и основательницы монастыря А. С. Мельгуиовой, — Дивѣвская юродивая представляется намъ какъ бы *ангеломъ-хранителемъ* этой обители, и въ нѣкото-

ромъ родѣ даже канъ бы *продолжательницей этого Серафимова дѣла.*

Проходя черезъ жизнь, эта богоизбранная душа властнымъ призывомъ пробуждала отъ сна земли къ бытію иному, высшему.

ЮРОДИВЫЙ—СТАРЕЦЪ.

Задонскій юродивый, Антоній Алексѣевичъ, или какъ самъ называлъ онъ себя, Антонушка-Юродивый, соединяетъ въ себѣ наиболѣе замѣчательныя особенности русскаго благочестія: странничество духа, юродство и старчество, причемъ это послѣднее, ярко выраженное въ немъ, и придаетъ ему особое своеобразие.

Многочисленными испытаніями и тяжелыми подвигами юродства достигъ онъ духовнаго совершенства. Но все это — въ прошломъ, — онъ является міру уже опытнымъ *старцемъ*, несущимъ въ міръ плоды духовнаго своего урожая.

Въ задонскомъ краѣ о немъ сохранилось воспоминаніе лишь какъ о древнемъ согбенномъ старикѣ, съ острыми чертами лица, острой бородкой и взъерошенными, какъ у птички, волосами. Одѣтъ онъ былъ неизмѣнно въ бѣлый суконный кафтанъ, подпоясанный краснымъ кушакомъ, а на ногахъ носилъ кожаные коты. Въ рукахъ онъ держалъ палку, точию посохъ. Во всемъ его обликѣ было что-то чрезвычайно народное, свѣтлое, умилительное — *пасхальное!*

О немъ извѣстно, что семилѣтнимъ

ребенкомъ, Антонушка, какъ-то разъ, во время грозы, разразившейся надъ селомъ, пропалъ изъ дома, и черезъ двѣ недѣли былъ найденъ въ полѣ у ручья, гдѣ онъ все время питался дикимъ горохомъ. На всѣ разспросы онъ отвѣчалъ молчаніемъ или говорилъ вовсе нескладное. Такъ началась его жизнь юродиваго, длившаяся свыше 100 лѣтъ!

Антоній Алексѣевичъ обладалъ величайшими дарами, при жизни и послѣ смерти своей являлся разнымъ лицамъ, исцѣляя, прорицая и помогая всячески. Благодаря свойственному ему *дару утѣшенія*, отъ простыхъ словъ его становилось легко на душѣ: «Сударикъ мой, — говорилъ онъ, — я ничего; такъ Богъ далъ: знать, такъ мать тебѣ обрекала!».

Вообще онъ отличался кротостью и тихой ласковостью. Но иногда впадалъ онъ въ безпокойство и бывалъ даже грозенъ: недѣлями бывалъ безъ сна и безъ пищи, съ палкой бѣгалъ по монастырю, выгоняя злыхъ духовъ, — сверкающимъ взоромъ проникалъ въ душу, безпощадно обличая.

Духъ прозорливости былъ необычайно силенъ въ немъ. 9 ноября 1825 г. онъ находился въ состояніи большой тревоги и все пѣлъ «Вѣчную память», а когда спросили его, о комъ онъ молится, отвѣтилъ: «Какъ же не пѣть, братцы, вѣчную память, вѣдь въ Таганкѣ — къ морю — то упалъ большой столпъ». Потомъ узнали, что въ тотъ день скончался въ Таганрогѣ царь Александръ I.

Онъ предсказалъ за нѣсколько лѣтъ открытіе мощей святителя Тихона; знаменитому Архіепископу Воронежско-

му Антонію, почитавшему его, предсказалъ скорую его кончину.

Однажды нѣз пещеры Святителя выходилъ прѣзжій посѣтитель; къ нему подошелъ ненавѣстный ему Антоній Алексѣвичъ и строго сказалъ: «Давно, давно тебѣ пора пріити сюда. Я все тебя ждалъ». На вопросъ, кто онъ, возразилъ: «Незачѣмъ тебѣ этого знать. Но я зналъ тебя, когда ты жилъ еще на свѣрѣ, въ большомъ каменномъ до мѣ. Ты тогда далъ обѣщаніе пріити сюда. Съ тѣхъ поръ я все ждалъ тебя». Дѣйствительно, этотъ человекъ, будучи еще въ Петербургскомъ корпусѣ, рѣшилъ сдѣлаться монахомъ, но обстоятельства задержали исполненіе его желанія. Потрясенный словами юродиваго-старца, онъ тутъ же просилъ принять его въ монастырь и, подъ именемъ о. Нафанла самъ въ послѣдствіи сталъ подвижникомъ.

Въ словахъ старца, обращенныхъ къ незнакомцу, содержится торжественное указаніе на таинственную и сокровенную сторону его старческой дѣятельности.

«Когда ты былъ подъ смоковницею, Я видѣлъ тебя»... (Ев. Іоанна. I. 48).

Обычно Антонія Алексѣвича можно было встрѣтить на монастырскомъ дворѣ, окруженнаго богомольцами, просившими его благословенія или совѣта. Къ народу онъ умѣлъ подходить съ простодушнымъ вниманіемъ, и всегда находилъ слова вразумленія, пронзавшія сердце и вѣдрявшіяся въ его сознаніе. Вотъ примѣръ такого его обращенія.

Пришли въ Задонскъ двѣ женщины на богомолье. Одна считала себя недо-

стойной грѣшницей, другая наслаждалась покоемъ праведныхъ. Повстрѣчался имъ юродивый-старецъ, и такую задалъ обѣимъ задачу: грѣшницѣ — найти большой камень и принести ему, а праведницѣ собрать каменьевъ помельче. Когда онъ это исполнилъ, онъ велѣлъ имъ снова вернуть камни на тѣ мѣста, откуда они были взяты. Той, что принесла большой камень, было легко найти яму, изъ которой она вынула его. Другая же растеряла всѣ мѣста, и стояла въ смущеніи. Старецъ присоединилъ къ этому случаю поученіе, примѣчательное по простотѣ и ясности, съ какою выражена глубокая мысль. «Ну, послушайте меня теперь», сказалъ старецъ, — «вы шли сюда и говорили о своей жизни. Ты осуждала себя и каялась, а ты хвалила себя и превозносила. А обѣ вы одинаково грѣшили, обѣ набрали равный грузъ грѣховъ. Бываетъ даже, что человекъ, сдѣлавшій одинъ большой грѣхъ, не такъ обремененъ нечистотой грѣховной, какъ тотъ, кто не совершалъ тяжкихъ паденій, но постоянно грѣшилъ мелкими проступками. Вотъ большой и тяжелый камень эта женщина подняла, принесла ко мнѣ и, запомнивъ, откуда его взяла, могла положить на мѣсто: такъ бываетъ и съ большимъ грѣхомъ. Такой грѣхъ сильно тяготитъ душу совѣстливаго человека и не даетъ душѣ покоя. Не то бываетъ съ мелкими грѣхами: человекъ постоянно грѣшитъ, но часто и не хочетъ понять, какъ дурно онъ поступаетъ, а между тѣмъ эти, неважные, по его мнѣнію поступки образуютъ грѣховную привычку. Такъ и вы: она совершила въ

своей жизни большой грѣхъ и идя сюда, иаялась, ианѣ кается всю свою жизнь. Какъ тяжелый камень виситъ онѣ у нея на шеѣ: она помятъ, иогда приняла на себя эту иощу, и съ ужасомъ воспоминаетъ и проиблиаетъ мѣсто грѣха. Видя такое смиренное покаяніе, Господь помилуетъ ее и проститъ ей этотъ грѣхъ. А ты не имѣла въ жизни таиныхъ паденій, ко ты не лучше ея, — она, разъ поддавшись падекію, теперь строго оберегаетъ себя, а ты, точно не боясь согрѣшить, живешь въ небреженіи... Не такъ, родная, иадо жить. Натворишь ты за день грѣховъ, которыхъ по гордости и за грѣхи не считаешь, и тянутъ они тебя киизу не менѣе грозно, иакъ тяжесть одкого смертнаго грѣха. Всѣ мы грѣшны, всѣ окаяны. Всѣ погибнемъ, если не помилуетъ насъ неизрѣченное милосердіе Божіе».

За годъ до кокчины, Антоній Алексѣвичъ явился въ иедавно куплеиный домъ знакомой помѣщицы, о иоторомъ онѣ давко уже говорилъ, какъ о «своемъ» домѣ, — со словами: «Вотъ я къ вамъ: такъ Богъ велѣлъ». Заболѣвъ, онѣ сказалъ: «Мама, пора мкѣ умереть: похорои иеия. Похорои иеия во спасеіе

души въ монастырѣ, и заплати за иеия пять рублей!» — и прозрѣвая мысль помѣщицы, что едва ли можно на пять рублей схоронить, добавилъ: «Ну пять-сотъ отдай. Хотя у тебя былъ ииѣ иедородъ хлѣба, да зато у иеия его много. Вотъ, дастъ Богъ, я перейду, тогда и тебя возьму къ себѣ, мама! Да сшей мѣ иовый бѣлый кафтанъ и иижнее бѣлье, и иупи иовый кушакъ!».

Въ субботу подѣ Покровъ, Антоиушка-юродивый скончался, 120 лѣтъ отъ роду.

—

Такъ въ бѣгломъ очеркѣ прошли передъ нами свѣтлые образы подвижниковъ юродства, — богатыри духа, о иихъ же сказалъ Апостолъ:

«Мы иищи, ио ииогихъ обогащаемъ;

«Мы иичего не имѣемъ, ио всѣмъ обладаемъ,

«Мы иеизвѣстны, ио насъ узнаютъ;

«Насъ считаютъ умершими, ио вотъ мы живы».

2 Посл. иъ Коринѣ. 6-10,9.

Е. БЕЛЕНСОНЪ.

АНГЕЛУСЪ СИЛЕЗИУСЪ.

Здѣсь рѣчь будетъ идти о человѣкѣ, о личности, о поэтѣ, который выдѣляется не только въ XVII вѣкѣ, въ такъ называемой Renaissancepoesie, но и въ мистической литературѣ вообще. Heiler въ своей извѣстной книгѣ «Das Gebet» причисляетъ его къ мистикамъ на ряду съ Plotin'омъ, Eckehardt'омъ, Taulero'омъ. Heiler различаетъ два типа «набожности»: типъ мистическій и типъ пророчески-библейскій. Какъ особенно пріятн, выдающійся примѣръ мистической религіозности онъ приводитъ именно Angelus Silesius'a.

Личность Ангелуса Силезіуса слишкомъ тѣсно связана съ эпохой, въ которой онъ жилъ, чтобы ее можно было обойти молчаніемъ. Даже самый поверхностный біографическій очеркъ не можетъ не коснуться его перехода въ католичество; этотъ переходъ внѣшне обусловленъ необыкновенной безжизненностью и сухостью ортодоксальнаго лютеранства тѣхъ временъ, а внутренне — какъ мнѣ думается — мистической настроенностью, мистической натурой Angelus Silesius, которая не нашла и не могла себѣ найти другого выраженія кромѣ какъ въ католической церкви. Его безподобная книга «Der cherubinische Wandermann» — «Херувимскій странникъ» была написана во время и въ первые годы послѣ его перехода. Къ этому же времени относятся цѣлый рядъ религіозныхъ стихотвореній, которые можно найти въ любомъ протестантскомъ пѣсенникѣ, въ такъ называемыхъ «Gesangbüchern». Одна изъ этихъ пѣсенъ начинается такъ:

«Mir nach, spricht Christus unser Held,
Mir nach, ihr Christen alle.....».

«Слѣдуйте за Мной, говоритъ Христосъ,
нашъ герой,
Слѣдуйте за Мной, христіане».

По всей вѣроятности, однако, мало-кто изъ протестантовъ знаетъ, что Ангелусъ Силезіусъ сочинилъ эту пѣснь именно тогда, когда онъ твердо рѣшилъ принять католичество.

Кто-же былъ Ангелусъ Силезіусъ? Настоящее его имя Johannes Scheffler (Angelus Silesius — псевдонимъ). Родился онъ ровно 300 лѣтъ тому назадъ, въ 1624 году въ Бреславлѣ въ Силезіи. Онъ принадлежалъ къ ополяченному иѣмецкому, но лютеранскому семейству. Его отецъ отличался въ разныхъ походахъ польской короны. Онъ былъ состоятельный человѣкъ. Въ преклонномъ уже возрастѣ онъ переселился въ Бреславль, гдѣ сразу-же занялъ видное положеніе среди городской знати. Шестидесяти двухъ лѣтъ отъ роду онъ женился на дѣвушкѣ 24 лѣтъ. Johannes былъ старшимъ сыномъ. Впослѣдствіи родилась еще дочь и второй сынъ — психически больной. Дѣти рано осиротѣли: вскорѣ послѣ отца умерла и мать, а Johannes'у тогда было всего 15 лѣтъ. Нѣтъ сомнѣнія, что это отразилось на его развитіи. Въ 1643 году онъ кончилъ Elisabethgymnasium въ Бреславлѣ и отправился въ Страсбургъ на медицинскій факультетъ, а годъ спустя въ гор. Лейденъ въ Нидерландахъ. По всей вѣроятности онъ здѣсь познакомился впервые съ разными сектами, такъ напр., съ менонитами и коллегіантами, которые встрѣчались въ такъ называемыхъ «углахъ», гдѣ устраивались собесѣдованья о возрожденіи мира и церкви, объ одухотвореніи религіи и т. д. Возможно, что эти кружки оказали нѣкоторое вліяніе на молодого студента. Въ 1648 г. онъ отправился въ Италію, гдѣ онъ въ Падуѣ защищалъ свою докторскую диссертацию. Между прочимъ онъ здѣсь написалъ другу на память такое изрѣченіе: *mundus pulcherrimum nihil*, т. е. міръ это прекрасное ничто для человѣ-

ка, взоры котораго направлены на Бога. Эту же мысль онъ въ послѣдствіи часто выдвигаетъ въ книгѣ «Der cherubinische Wandermann», но тамъ говорится: «Die Welt ist eitel nichts», т. е. міръ вообще ничто. Надо указать и на то, что Scheffler въ послѣдствіи утверждалъ, что онъ во время своего пребыванія на католическихъ университетахъ имѣлъ возможность убѣдиться въ томъ, что обвиненія протестантовъ противъ «старой» церкви ложны.

Въ 1649 году Scheffler возвращается на родину и по всей вѣроятности нѣкоторое время останавливается въ Бреславлѣ. Въ 1649 году же герцогъ Silvius von Oels (княжество въ Силезіи) назначаетъ его своимъ лейбъ-медикомъ и онъ переѣзжаетъ въ Oels.

Нѣсколько словъ о религіозной жизни той эпохи: лютеранство въ Силезіи быстро распространилось и укоренилось; только въ началѣ 17-столѣтія католическая церковь начала отвоювывать потерянные нѣкогда позиціи. Ортодоксальное лютеранство тѣхъ временъ до того окостѣнѣло въ распряхъ съ кальвинистами и разными сектами, что люди болѣе глубокой религіозности уходили отъ него и искали подтвержденія своихъ воззрѣній и стремленій въ мистическихъ произведеніяхъ средневѣковья у Tauler'a, у Meister Eckehardt'a. Но и Jakob Boehme, который тогда еще жилъ, имѣлъ многихъ поклонниковъ въ Силезіи. Главные представители этого мистическаго направленія, которое находилось во враждѣ съ господствующей лютеранской церковью, были Abraham von Frankenberg и Daniel Szepko von Reigersfeld; они стоятъ во главѣ кружка единомыслящихъ. Такъ какъ Ангелусъ Силезіусъ сошелся съ Szepko von Reigersfeld'омъ во время своего пребыванія въ Бреславлѣ и тѣсно подружился съ Frankenberg'омъ, будучи врачомъ въ Oels'ѣ, нужно и о нихъ сказать нѣсколько словъ. Szepko создалъ цѣлую мистическую систему, исходя отъ Meister'a Eckehardt'a, и Valentin'a Weigel'a. Вотъ основныя мысли этой системы, какъ мы потомъ увидимъ, тождественныя съ творческой мыслью Ангелуса Силезіуса. Богъ и міръ — едины. О Богѣ можно только сказать, то онъ «вѣчное Ничто», покой, тишина, надъ которой исходитъ всякое движеніе, желаніе осуществиться въ творимомъ и превратитъ такимъ образомъ «ничто» въ «нѣчто». Сотворенное исходитъ изъ Бога и возвращается къ Нему же, въ особенности же человѣческая душа. Она

такъ крѣпко связана съ Богомъ, что она безъ Бога, а равнымъ образомъ *Богъ безъ нея не можетъ существовать*. Первобытное единеніе съ Богомъ человѣкъ нарушилъ проявленіемъ своей воли, въ чемъ и заключается его грѣхъ; изъ этого слѣдуетъ, что эту волю надо уничтожить, дабы снова соединиться съ Богомъ. На это человѣкъ способенъ, когда онъ *умираетъ*, — т. е. когда онъ уходитъ отъ всего земного и въ глубочайшей тишинѣ ждетъ откровенія Божества. Однако эта отрѣшенность, «умиранье» — отнюдь не исключаетъ собственнаго подвига, ибо человѣкъ не долженъ отказываться отъ своего креста; блаженство онъ можетъ достигъ смиреннымъ отказомъ отъ собственной воли, наконецъ — любовью. Однако — не извѣстно, что блаженство происходитъ на него; оно находится въ немъ самомъ; въ глубинѣ его сердца — рай и адъ.

Эти идеи тѣсно связаны съ мистикой среднихъ вѣковъ. Но мысль, что Божество только въ человѣкѣ проявляется *дѣйствительно, какъ дѣйствующая сила*, и что Богъ безъ человѣка не могъ-бы даже существовать, что съ гибелью человѣка и Богъ *гибнетъ* въ этой рѣзкой формулировкѣ была — насколько мнѣ извѣстно — впервые высказана Szepko von Reigersfeld, а потомъ уже повторена и Ангелусомъ Силезіусомъ!

Szepko говоритъ такъ:

Если бы Богъ не находился бы вѣчно въ
чистой любви
Я бросилъ-бы Бога, чтобы только остаться
въ немъ.

Wann Gott nicht ewig stand in ungemengter
Liebe
Ich selber liesse Gott, dass ich nur in Ihm
bleibe.

* * *

Johannes Scheffler въ Бреславлѣ близко сошелся съ Szepko von Reigersfeld и его многочисленными друзьями. Однако, хотя идеологія этого кружка ему была чрезвычайно дорога и близка, онъ все-же не принадлежалъ къ числу людей довольствующихся лишь словами. Той личностью, которая зажигающимъ примѣромъ повліяла на него, которая не на словахъ, а на дѣлѣ показала ему, что значить «умиранье въ Богѣ» былъ Abraham von Frankenberg. Frankenberg велъ уединенный, скром-

ный образъ жизни. Встрѣчался онъ съ немногими единомыслящими, между прочимъ и съ Jakob Boehme, котораго онъ очень цѣнилъ. Нужно замѣтить, что ортодоксальное лютеранство крайне враждебно относилось къ мистическимъ кружкамъ. Лютеране смотрѣли на мистиковъ какъ на фанатиковъ и энтузіастовъ, а мистики возненавидѣли сухой и скудный интеллектуализмъ лютеранства. Такъ думалъ и Франкенбергъ. Религіозный идеалъ, по его мнѣнію, не былъ осуществленъ ни въ одной изъ господствующихъ церквей. Когда его спросили, какого онъ вѣроисповѣданія, онъ отвѣтилъ: «Я сердце религіи — католической, лютеранской и реформаторской» — иными словами говоря, что онъ не желалъ связывать себя ни съ одной изъ этихъ церквей, а бралъ изъ каждой то, что ему казалось правдой. Такимъ образомъ онъ дошелъ до идеи *незримой церкви* или общины (*Gemeinschaft*), которая должна была объединить все человѣчество — христіанъ, іудеевъ и язычниковъ. Къ христіанству онъ питалъ глубочайшее уваженіе и вѣрилъ въ обязанности, которыя оно налагаетъ на его исповѣдника. Что касается цѣли и смысла жизни, то Франкенбергъ стремился къ тѣсному сліянію съ Божествомъ, которое осуществляется благодатію. Кто желаетъ достигнуть этой благодати, долженъ стать подобнымъ распятому и воскресшему Христу, т. е. царство небесное искать внутри себя, возродиться и уйти отъ міра сего. Лютеранскій догматъ объ оправданіи вѣрой казался ему неправильнымъ, если эта вѣра не проявляется въ дѣлахъ и остается безплодной. Изъ мистиковъ средневѣковыхъ ему особенно близокъ былъ Tauler и «*Deutsche Theologie*», Франкенбергъ познакомилъ Ангелуса Сиемзіуса съ неокатолической мистикой, съ Giordano Bruno, съ Meister Eckart'омъ, со св. Гертрудой.

Ихъ бесѣды часто касались и Якова Беме; подлинно извѣстно, что Шэфлеръ его въ то время высоко цѣнилъ. То обстоятельство, что Беме подвергся гоненію со стороны представителей лютеранской церкви, послужило Шэфлеру и Франкенбергу вѣншиимъ поводомъ рѣзко осуждать лютеранство и Лютера, котораго въ особенности Шэфлеръ не любилъ за отрицаніе аскетическаго идеала и за грубость его полемическихъ выступленій. Франкенбергъ, наоборотъ, былъ для него живымъ примѣромъ осуществленія аскетизма. Въ 1652 г. Франкенбергъ умеръ — тяжелая потеря для Шэфлера, который

лишился въ немъ не только друга, но и руководителя. Нельзя забывать, что Шэфлеръ былъ главнымъ образомъ поэтъ. Онъ не могъ довольствоваться одной смѣлой мистической спекуляціей; именно, какъ истинный художникъ, онъ долженъ былъ стремиться къ ясно опредѣленной формѣ. Скоро послѣ смерти друга онъ написалъ трактатъ о неокатолическомъ мистикѣ Vagbansep: однако въ Oels'ѣ существовала духовная цензура, которой руководилъ придворный пасторъ Freitag. Тотъ безъ всякихъ объясненій запретилъ печатанье этой книжки и только указалъ на то, что онъ отнюдь не можетъ способствовать развитію «энтузіазма» въ княжествѣ. Этотъ запретъ, конечно, огорчилъ и возмутилъ Шэфлера. Ему становилось все яснѣе, что онъ не можетъ и не долженъ остаться въ церкви, которая такъ чужда его внутренней жизни. Переходъ его былъ давно уже внутренне подготовленъ, онъ подалъ въ отставку и переселился въ Бреславль. Здѣсь онъ въ 1653 году принялъ католичество. О мотивахъ своего перехода онъ подробно сообщаетъ въ короткой брошюрѣ. Онъ указываетъ на причины его ухода изъ лютеранства, а во второй части на причины принятія католичества. Нельзя сомнѣваться въ томъ, что переходъ произошелъ на основаніи внутреннихъ переживаній, но способствовали ему вѣншія событія. Главными причинами онъ самъ называетъ: обращеніе къ лютеранскому ученію объ оправданіи, отрицательное отношеніе протестантской церкви къ аскетизму и къ культу святыхъ, зыбкій фундаментъ, на которомъ построена лютеранская церковь, постоянная распри послѣдователей Лютера между собой, наконецъ, глубокая его несимпатія къ личности самого реформатора. Однако, по принятіи католичества возставалъ вопросъ, какъ удастся ему согласовать ту мистическую жизнь, къ которой онъ стремился, съ вѣншиимъ устроеніемъ церкви. Думается, что сюда именно слѣдуетъ отнести тотъ необычайно творческій подъемъ, плодомъ котораго является его знаменитая книга «*Der cherubinische Wandertmann*». Вышла она въ 1656 году, значить три года послѣ перехода. Эта книга представляетъ собраніе двустихій въ александринскомъ размѣрѣ. Раздѣлилъ онъ ее на пять частей, а въ послѣдствіи прибавилъ еще шестую часть. — Трудъ этотъ не представляетъ изъ себя нравоучительную поэму. Менѣе, чѣмъ кто-либо Шэфлеръ выступаетъ моралистомъ или даже учителемъ.

Ангелу съ Силезіу съ стремился къ святоѣ и праведноѣ. Темы двуетишій не согласованы межъ собой, иной разъ даже противорѣчатъ другъ другу. Объединяющее начало—одинаковое религіозное настроеніе. Онъ самъ вовсе не стремился къ систематизаціи, а какъ удивительно тонкій лирикъ писалъ о томъ, что его волновало. Создается впечатлѣніе нѣкоторой разброшенности, но если поближе познакомиться съ еодержаніемъ, то явно чувствуется глубокая внутренняя являзъ, органическая связъ, которая объединяетъ даже самыя противорѣчащія другъ другу двуетишія. Центральное мѣсто занимаетъ его представленіе о божественной вѣчности. Въ то время какъ проявленія внѣшняго міра связаны временемъ и пространствомъ, всѣ эти ограниченія для вѣчности отпадаютъ; въ ней нѣтъ ни прошлаго, ни будущаго, а только настоящее. Также относителъ и къ Богу: въ немъ все объединено, что человѣку кажется многообразнымъ и измѣнчивымъ. Однако — опредѣлить Бога немельмо. Можно только указать тѣ евойства, которыя ему не присущи. И вотъ оказывается, что Богъ не мыслить и не желаетъ; онъ безафективный; къ нему даже понятіе еуществованіе непримѣнимо. Онъ — ничто; онъ подобенъ вѣчной тишинѣ и покою. Изъ Бога же вылились и миръ, и вообще все еозданное, что однако не еовершилось въ опредѣленномъ времени, а *вылилось* съ Богомъ, — какъ непосредственное поелѣдствіе его природы, данъ и весь миръ. Поэтому миръ вѣченъ, какъ и самъ Богъ. Только случайныя внѣшнія формы, которыя затемняютъ его неразрушимое еущество, переходящія. Богъ наполняетъ собой вселенную. Онъ присущъ не только человѣку, но и червяку и мушкѣ. Рай и адъ внутри человѣка; грѣхъ и добродѣтель заключаютъ награду въ самихъ себѣ. Приведемъ нѣсколько примѣровъ:

Weg, weg ihr Seraphim, ihr könnt mich
nicht ergnicken!
Weg, weg ihr Engel all und was an euch
tut blicken!
Ich will nun euer nicht; ich werfe mich
allein
Ins ungeschaffne Meer der Gottheit ein.

Прочь, прочь вы еерафины,
Прочь, прочь вы блестящія ангелы,
Я бросаюся въ несозданное море Божества.

Gott ist die ewige Ruh, weil er nichts sucht
noch will;

Willst du ingeleichen nichts,
So bist du eben viel.

Богъ вѣчный покой, ибо онъ ничего не ищетъ и не желаетъ;
Если и ты ничего не желаешь, то и ты
обрѣтаешь полноту.

Halten, wo laufst du hin.
Der Himmel ist in dir.
Suchst du Gott anderswo,
Du fehlst ihn fur und fur.

Остановись, куда ты бѣжишь, рай внутри
тебя.

Ища Бога въ иномъ, ты никогда не найдешь его.

Die zarte Gottheit ist ein
Nichts und Ueberrichts:
Wer nichts in allem Sieht,
Mensch, glaube dieser siehts.

Нѣжное Божество — ничто и еверхничто.
Кто во всемъ видитъ ничто — тотъ,
О человѣкъ, видитъ настоящимъ образомъ.

Die Rose welche hier dein
Aeusseres Auge sieht,
Die hat von Ewigkeit in Gott
also geblüht.

Роза, которую ты видишь внѣшнимъ
глазомъ,
Извѣчно цвѣтеть въ Божествѣ.

Der Himmel ist in dir und
Auch der Hellen Qual
Was du erkliest und willst
Das hast du überall.

Рай и муки ада.
Внутри тебя.
Что ты выбралъ и чего желаешь.
Ты повсюду найдешь.

Gott wohnt in einem Licht.
In dem die Bahn gebriecht;
Wer es nicht selber wird,
Der sieht Ihn ewig nicht.

Богъ живетъ въ свѣтѣ,
Къ которому нѣтъ пути;
Кто самъ не етапетъ имъ,
Тому никогда къ нему не придти.

Zeit ist wie Ewigkeit und
Ewigkeit wie Zeit
So du nur selber nicht machst
Einen unterschied.

Время подобно вѣчности, а вѣчность
Подобна времени,
Поскольку ты самъ не дѣлаешь различія
Между ними.

Въ какомъ отношеніи находитеч человекъ къ Богу? На этотъ вопросъ Ангелусъ Силезіусъ даетъ два отвѣта. Если человекъ смотритъ на себя какъ на часть Божества, если онъ чувствуетъ себя окруженнымъ Божественнымъ, то это Божественное становится силой, которая любитъ и шлетъ человека и втягиваетъ его въ себя. Въ этомъ случаѣ единеніе между Богомъ и человекомъ совершенно; человекъ безъ Бога и Богъ безъ человека не могутъ существовать; если человекъ погибаетъ, то вмѣстѣ съ нимъ и Божество гибнетъ. Ангелусъ Силезіусъ выражаетъ это слѣдующими словами:

Ich weiss dass ohne mich Gott nicht
ein Nu kann leben
Werd ich zu nicht, er muss von
Not den Geist aufgeben.

Я знаю, что Богъ безъ меня
Не можетъ просуществовать ни одного
мгновенья,
Если погибну я,
Погибнуть долженъ и Онъ.

Какое-же отношеніе получится, когда онъ Бога представляетъ себѣ какъ «Inbegriff», какъ смыслъ, содержаніе вселенной? Въ этомъ случаѣ Божество является властнымъ, безчувственнымъ началомъ, любящимъ неключительно себя самого: оно не заботится ни о человекѣ, ни о твари вообще: ему безразлично, попадетъ ли человекъ въ рай или въ адъ.

Видимый міръ не вполне соответствуетъ наполняющему этотъ міръ духу. Когда міръ вышелъ отъ Бога, онъ былъ ему равенъ: но чѣмъ дальше онъ отъ него удался, тѣмъ болѣе чуждъ онъ сталъ Божественному началу. и начальное единство раздробилось. Пока «Тварь» еще находилась въ Богѣ, она была безвольна, какъ и Онъ; послѣ того, какъ Она отдѣлилась отъ Него, она стремится къ собственной волѣ; отъ этой воли человекъ долженъ отказаться, если онъ хочетъ вернуться къ своему первоисточнику. Отдаленіе міръ отъ Бога должно привести къ соединенію съ нимъ: призваніе человека заключается именно въ этомъ воссоединеніи.

Какими же средствами располагаетъ че-

ловѣкъ, чтобы достичь соединенія съ Богомъ? Есть три возможности познанія: во первыхъ, чувственное воспріятіе, во вторыхъ, логическое мышленіе и, наконецъ, внутреннее созерцаніе. Первая ступень т. е. чувственное воспріятіе, не имѣетъ цѣнности, ибо человекъ заблуждается, когда онъ принимаетъ за объективную дѣйствительность время и пространство, которые суть не что иное, какъ только форма воспріятія; въ вѣчности-же все покончено безъ движенія. Выше чувственного воспріятія стоитъ логическое мышленіе, но и его недостаточно для послѣднихъ постиженій. Оно не приводитъ къ намѣченной цѣли. Лишь третья ступень, внутреннее созерцаніе, приводитъ къ ней. Если человекъ путемъ аскетическаго подвига отрѣшается отъ вѣшняго міра и его воспріятія, если онъ живетъ всецѣло внутренней жизнью, онъ способенъ освободиться отъ обетвенной воли и достигнуть того покоя, той отрѣшенности которая соединяетъ его непосредственно съ Богомъ. Тогда время и пространство для него не существуютъ; нѣтъ для него ни будущаго, ни прошедшаго, а только настоящее; тогда онъ живетъ вѣчной жизнью, тогда онъ самъ превращается въ вѣчность. Внутреннее созерцаніе ведетъ человека къ этому воспріятію вѣчности. Это воспріятіе подобно любви Бога. Но божественная Любовь достигаетъ своей цѣли только при безкорыстїи. Человекъ не долженъ ожидать или требовать отъ Бога «вознагражденія», даже о блаженствѣ, о внутреннемъ мирѣ онъ не долженъ Бога молить, а долженъ любить Бога только потому, что онъ Богъ — т. е. во имя Его самого. Если человекъ до этого дошелъ, то наступаетъ его обожествленіе, т. е. человекъ возвращается къ изначальному соединенію съ Богомъ и самъ становится Богомъ. Но Ангелусъ Силезіусъ идетъ еще дальше: онъ требуетъ такого отмиранія, отрѣшенности, такого состоянія, въ которомъ человекъ даже отъ Бога отказывается. Эта цѣль достижима для немногихъ, для избранныхъ только, но кто желаетъ вкушать высшее блаженство, тотъ долженъ дойти до состоянія, въ которомъ всякая мысль, всякое мышленіе о Богѣ исчезаетъ.

Wo ist mein Aufenthalt? Wo ich
und du nicht stehst?
Wo ist mein letztes Ende, in welches
ich soll gehen?
Da, wo man keines findet. Wo
soll ich denn nun hin?

Ich muss noch über Gott in eine
Wüste ziehn.

Гдѣ мѣсто моего пребыванья? Тамъ,
гдѣ ни я, ни ты не стоимъ.
Гдѣ моя конечная цѣль, куда
мнѣ подобаетъ итти?
Туда, гдѣ ее не найдешь. —
Куда же мнѣ итти?
Выше Бога еще я долженъ стремиться
въ пустыню.

Ту-же мысль онъ варьируетъ слѣдую-
щимъ образомъ:

Wo dich noch dies und das bekümmert
und bewegt,
So bist du noch nicht ganz mit
Gott ins Grab gelegt.

Поскольку то или другое еще тебя
волнуетъ или печалитъ,
постольно ты еще не погребенъ
Вмѣстѣ съ Богомъ.

Эта идея о смерти, какъ о творческомъ,
воскресающемъ началѣ проходить крас-
ной нитью черезъ всю книгу.

Der Abgrund meines Geists — ruft
immer Gesehei
Den Abgrund Gottes an; sag
welcher tiefer sei

Бездна моего духа звать
съ воплемъ
Къ безднѣ Бога; скажи — мнѣ
которая изъ нихъ глубже.

Рожденіе, смерть и воскресеніе Христа
только въ томъ случаѣ имѣютъ значеніе,
если человѣку удастся внутренне усвоить
себѣ это событіе, т. е. они вѣ въ времени,
они ищны и повторяются въ каждой душѣ.
Поэтому онъ и требуетъ постоянно отъ
человѣка, чтобы онъ самъ родился-бы Хри-
ста, былъ-бы Имъ, умеръ и воскресъ во
Христѣ.

Das liebste Werk, das Gott so inniglich
liegt an
Ist, dass Er seinen Sohn in Dir gebären
kann.

Самое желанное дѣло для Бога
Это родить въ тебѣ Сына своего.

Wird Christus 1000 mal zu
Betlehem geboren

Und nicht in dir, du bleibst
Noch ewiglich verloren.

Das Kreuz zu Golgopha kann dich
nicht von dem Bösen
Wo es nicht auch in dir wird aufgerichtet
erlösen.

Понакрестъ не водруженъ
въ твоемъ собственномъ сердцѣ
Онъ не въ силахъ спасти тебя.

Хотѣ бы тысячекратно родился
Сынъ въ Виноземѣ
Если не родится Онъ въ тебѣ
Ты вступиши погибши.

Эти идеи проводятся главнымъ образомъ
въ первыхъ трехъ книгахъ. Начиная съ
третьей и въ послѣдующихъ Ангелусъ
Силезіусъ видимо стремится согласовать
свои мысли съ догматами католической
церкви. Его отношеніе къ Христу, къ
Богородицѣ, къ святымъ становится инымъ.
Создается впечатлѣніе, какъ будто проис-
ходитъ въ немъ борьба между формаль-
нымъ, историческимъ пониманіемъ Христа
и пониманіемъ мистическимъ. Но основ-
ныя мысли, которыя я указалъ, проводят-
ся не съ меньшей силой и здѣсь. Эти мыс-
ли взяты главнымъ образомъ изъ проповѣ-
дей Meister Eckehardt'a. Не такъ сильно
повліяли на него Tauler и Jakob Boehme,
а вліяніе неокатолической мистики и эк-
статической литературы вообще слабо.
Зависимость отъ Meister Eckehardt'a
слишкомъ явна. Въ Ангелусѣ Силезіусѣ
слѣдуетъ видѣть не столько эмблago
мыслителя, сколько поэта, который вое-
принимаетъ чужія идеи и творчески вопло-
щаетъ ихъ въ повою, совершенной, само-
бытной формѣ. Особенно сильно вліяніе
Францисберга и Снепко.

Зависимость Шефлера отъ установлен-
ной терминологіи мистическаго мышленія
не такъ ужъ важна въ сравненіи съ мо-
ментомъ проинновеннаго переживанія;
тонкость въ переработкѣ того, что дало
время, дѣлаетъ его произведенія памятни-
ками духовной культуры, а не только ис-
торическимъ документомъ.

Геніальность Ангелуса Силезіуса за-
ставила его углубить въчувствованіе, и
это незамѣтное «чуть-чуть» въ передачѣ
уже извѣстнаго, установившагося, потря-
саетъ насъ въ его двуетничяхъ.

Ангелусъ Силезіусъ съ первой же строч-
ки плѣняетъ читателя; его антитезы на-
всегда врѣзаются въ память. И не въ

этомъ только его сила. Вся его книга свидѣтельствуетъ о его стремленіи къ покою, къ невозмутимости и отрѣшенности, когда всякое желаніе, всякое проявленіе воли умираетъ; онъ знаетъ только Бога, который тождественъ съ тишиной. Стремленіе Шефлера къ квиетизму было такъ сильно, можно даже сказать, его тоска по этой тишинѣ была такъ сильна, что изъ этого уже слѣдуетъ, что эта тишина не была ему естественно свойственна. Онъ стремился къ тому, чего онъ самъ не могъ достигнуть, какъ постоянное благо, а достигалъ лишь какъ преходящаго переживанія. Какъ романтики искали голубого цвѣтка, такъ и Шефлеръ искалъ мистической дали и нашелъ свой голубой цвѣтокъ въ вѣчномъ стремленіи къ тишинѣ. Приведу еще одинъ примѣръ:

In Trost und Süßigkeit kennst
du dich selbst nicht, Christ,
Das Kreuz zeigt dir erst, wer du
in Innern bist.

Въ уладѣ и утѣшеніи ты не найдешь
себя христіанинъ.
Лишь въ крестѣ ты познаешь самого себя.
А кончается книга эпиграммой:

Freund, es ist auch genug. Im Fall
du mehr willst lesen.
So geh und werde selbst die Schrift und
selbst das Wesen.

Довольно, другъ, если ты хочешь большаго,
Иди и становись самъ писаніемъ и бытіемъ.

Въ томъ же 1657 году появилась вторая книга Шефлера «Die heilige Seelenlust oder geistliche Hirtenlieder der in ihrem Iesum verbliebenen Psyche». («Священный восторгъ души или духовная пастушья пѣсня души влюбленной во Христа»).

Это — циклъ пѣсней, причемъ каждая пѣснь является самостоятельнымъ цѣлымъ. Душа тоскуетъ по Спасителю. Появляется Христосъ и душа всецѣло ему отдается. Затѣмъ слѣдуетъ описаніе страданій Христа, Воскресенія и Вознесенія. Снова Христосъ удалится и снова душа тоскуетъ по Немъ, но въ причащеніи эта жажда утоляется. Воспеваются Богоматерь и апостолъ Іоаннъ. Хочется привести по крайней мѣрѣ одну изъ этихъ пѣсней:

Höchster Priester, der du dich
Selbst geopfert, hast für mich,
Lass doch, bitt ich, noch auf Erden
Auch meine Herz dein Opfer werden.

Denn die Liebe nimmt nichts an,
Was du. Liebe nicht getan.
Was durch deine Hand nicht geht
Wird zu Gott auch nicht erhöht.

Drum so töd und schlachtet hin
Meinen Willen, meinen Sinn;
Reiss mein Herz aus meinen Herzen
Sollt's auch sein mit tausend Schmerzen.

Trage Holz auf dein Altar
Und verbrenn mich ganz und gar,
O du tausend liebste Liebe
Wenn doch nichts von mir mehr bliebe,

Also wird es wohl gesehn,
Dass der Herz es wird ansehn
Also werd'ich noch auf Erden
Gott ein Liebes opfer werden.

Это — обращеніе ко Христу съ мольбой принять его сердце въ жертву.

Шефлеръ преимущественно лирикъ, но находятся у него и стихи эпического содержания. Высшей формой онъ мастерски владѣетъ. Обыкновенно «Херувимскій странникъ» — ставится выше «Влюбленной психеи», такъ напр. думалъ Фридрихъ Шлегель.

Въ общемъ-же нужно сказать, что вся прелесть поэзіи Шефлера вовсе не заключается въ изможеніи определенной теософской системы, а въ яркоемъ разброшенности его эпиграммъ, въ томъ — что въ каждой строчкѣ чувствуется горѣніе, самоеожженіе, — въ его желаніи уловить божественный духъ въ безчисленномъ количествѣ образовъ, въ его жаждѣ еліянія съ Богомъ. Поэтому я считаю всѣ попытки раечленять его мысли, и подвести имъ итогъ врядъ ли умѣстными. Смѣлость его одухотвореннаго энтузіазма, смѣлость его попытокъ, проникнуть въ святую святыхъ поражаетъ. Онъ безстрашенъ, онъ доходитъ до конца въ безконечности; онъ не боится той лютости, которую онъ видитъ выше Бога, онъ не боится отрицать въ Богѣ мысли, потому что мышленіе разрушаетъ мнѣ, колеблетъ безпочвенность этого непознаваемого «Ничто». Онъ не правоучитель, не моралистъ, но онъ самъ хочетъ стать любовью, Богомъ, Вѣчнымъ, Нетлѣннымъ. Онъ — это и можетъ быть самое существенное въ его творчествѣ — старается преодолѣть смерть смертю же. Онъ предвкусываетъ, антиципируетъ смерть и отсюда у него это горѣніе. То, что онъ сотворилъ — это гигантскій образъ умирающаго, не физической смерти

ти, а отрицаніе такъ называемой жизни во имя настоящей жизни, во имя пасивности, которая безконечно активнѣе такъ называемой активности, т. е. прометеевскаго начала. Онъ умираетъ *sub specie aeterni* и потому онъ восприсаеъ въ постиженіи Бога.

Несмотря на всю духовную силу этого творчества, оно безбрежно, оно огненно и въ то же время холодно, какъ ледъ. Оно внешне неорганизовано, но оно — если позволено сказать — организуетъ католическаго христіанина, т. е. трагическаго христіанина, который на вопросъ: «быть или не быть», только и знаетъ отвѣтъ: *не быть*, опредѣленно: *не быть*, дабы быть, при чемъ только при такой рѣзкой постановкѣ, онъ же самъ вызываетъ къ страшному проявленію силы неукротимой, и въ борьбѣ съ этой силой становится активнымъ, творческимъ. *Sub specie* этого творческаго начала рождается еоборный христіанинъ, ибо идея еоборности слишкомъ глубоко лежитъ въ основѣ христіанства, какъ неотъемлемая, сущностная часть, чтобы ее можно было бы видѣть какъ особую примѣту какой либо формы христіанства. Идея еоборности свойственна христіанству объемлющему весь міръ. Въ этомъ отношеніи разницы между православной и католической церковью нѣтъ, ибо всякій человекъ, смертъ неправшій во имя Христа, живетъ Его духомъ, духомъ свѣтымъ и этотъ духъ не можетъ не быть еоборнымъ.

Говорить-же Ангелусъ Силезіусъ:

«Mensch, wenn dein Herz vor Gott wie
Wachs ist weich und rein,
So drückt der heilige Geist das Bildnis
Jesu drin».

Шефлеръ, принявъ католичество, именно во имя Духа Святого, стремился къ еоборности, какъ онъ ее и понималъ, и какъ она была обусловлена той эпохой.

Возвращаясь къ біографіи Шефлера. Его стремленіе къ аскетическому подвигу все усиливалось. Онъ не только хотѣлъ отречься отъ всѣхъ радостей міра, онъ ищетъ и стремится къ страданію, къ мученическому подвигу. Онъ бросаетъ службу въ Оельсѣ и переезжаетъ въ Бреславль, гдѣ становится сотрудникомъ генеральнаго викарія Силезіи Sebastian von Rostock. Этотъ Rostock съ необычайной силой работалъ надъ восстановленіемъ католичества въ Силезіи. Ему

между прочимъ удалось рекатолизировать 254 церкви. Онъ нуждался для укрѣпленія вновь завоеванныхъ позицій въ помощникахъ. Онъ быстро собралъ, какія усилія ему могъ оказать Шефлеръ. Идеаль видимой, борющейся церкви становился Шефлеру все ближе и ближе. Символы церкви стали ему дороги. Онъ поступаетъ въ такъ называемую Rosenkranzbruderschaft (братство чстокъ), гдѣ вскорѣ становится однимъ изъ главныхъ руководителей. Въ стремленіи этого братства были направлены на то, чтобы вновь добиться разрѣшенія торжественныхъ церковныхъ шествій, которыя тогда еще были въ загоу, чтобы воспользоваться этими шествіями какъ средствомъ пропаганды. Шефлеръ уже мечтаетъ о томъ, что онъ самъ будетъ поить крестъ по улицамъ города, съ терновымъ вѣнкомъ на головѣ, дабы люди надъ нимъ поемѣвались, — ибо онъ достоинъ позора ради Христа. Всѣмъ набожнымъ онъ хотѣлъ дать примѣръ. Дѣйствительно — это его желаніе сбылось въ 1661 году. Въ томъ-же году онъ былъ посвященъ въ священническій санъ и такимъ образомъ сталъ представителемъ католической церковности, о чемъ онъ такъ долго уже мечталъ. Ордену иезуитовъ онъ былъ близокъ, однако самъ не принадлежалъ ни къ какому ордену. Начиная съ 1663 года Шефлеръ все уходитъ въ полеміку съ протестантами. Вѣрнѣе говоря, онъ стремился къ тому, чтобы привести еретикувъ къ католичеству. Онъ былъ глубоко убѣжденъ, что именно въ томъ то и заключалось его призваніе. Во всякомъ случаѣ идея свободы религіи ему была совершенно чужда. Исходя изъ убѣжденія, что католическая церковь единственная правотѣрная церковь, онъ даже считалъ возможнымъ силой заставлять еретикувъ опять присоединяться къ церкви. Очень хорошей знатокъ Шефлера — профессоръ Эллингеръ, который недавно прекрасно издалъ произведеніи Шефлера въ Prorulasp Verlag — придерживается того мнѣнія, что Шефлеръ съ болѣзненнымъ жаромъ, съ пыломъ душевно больного преслѣдовалъ свою цѣль *ad maiorem Dei gloriam*. Между прочимъ Эллингеръ указываетъ на трактатъ Шефлера подъ заглавіемъ: «Обоснованное принужденіе совѣсти, или доказательство того, что еретикувъ можно и должно принуждать къ истинной вѣрѣ». Въ этомъ трактатѣ Шефлеръ разсматриваетъ еретикувъ, какъ самыхъ гнусныхъ преступникувъ. Такъ какъ Богъ самъ далъ церкви власть надъ

согласью людей, так какъ Св. Писаніе приказываетъ истребленіе еретиковъ, такъ какъ даже апостолы и первые христіане примѣнили-бы насиліе, если бы они имѣли возможность опираться на свѣтскую власть, то ихъ слѣдуетъ насильственнымъ образомъ принуждать къ католичеству. А правящимъ подобаетъ помогать при этомъ церкви. Очевидно, что Шефлеръ заходить слишкомъ далеко.

Онъ даже между католиками не нашелъ себѣ сторонниковъ въ этомъ отношеніи.

Съ 1655 года Шефлеръ начинаетъ хворать; по всей вѣроятности онъ переутомился и усталъ. Онъ перестаетъ открыто выступать и полемизировать и не участвуетъ больше въ борьбѣ за католичество. Все-же онъ продолжаетъ вести самую строгую аскетическую жизнь и посвящаетъ свою жизнь благотворительнымъ дѣламъ. Все свое крупное состояніе онъ раздалъ нуждающимся и церкви. Про это онъ самъ сообщаетъ: «Такъ какъ Господь мнѣ далъ земныя богатства, то я обязанъ ихъ раздать и замѣнить ихъ любовью и благодарностью во славу Всевышняго». Эти слова находятъ въ утерянномъ трактатѣ подъ заглавіемъ «*Libellus desideriorum Joannis Amati*». То, что сообщается про этотъ трактатъ, свидѣлствуетъ о томъ, что онъ

все еще стремился къ слиянію съ Богомъ и печаль средства для достиженія этой цѣли. Уже въ 1675 году онъ совершенно ослабъ. 9 іюля 1677 года онъ скончался отъ чахотки и былъ похороненъ въ Матѣевской церкви въ Бреславлѣ; это та-же самая церковь, въ которой онъ нѣкогда совершилъ обрядъ перехода.

Биографы Шефлера обыкновенно любятъ противопоставлять поэта Ангелуса Силезіуса — католику Шефлеру. Мнѣ думается это неправильно.

Точно также какъ онъ въ качествѣ поэта воспользовался уже существующимъ идейнымъ запасомъ мистики, доводи эти мысли до кульминаціонной точки стихотворнаго поэтическаго проявленія, онъ и какъ ревностный приверженецъ церковности и католической міровой идеи, воспользовался методами, которые въ тѣ времена считались правильными и обычными, но и здѣсь онъ стремился, въ силу своего бурнаго темперамента, проявлять свою творческую активность до крайнихъ предѣловъ.

Его смѣлость была направлена въ томъ и въ другомъ случаѣ на послѣдній подвигъ: доходить до конца, не останавливаться ни передъ чѣмъ и служить Христу, жертвуя всей своей жизнью.

Р. Вальтеръ.

ТРИ КАТОЛИЧЕСКИХЪ ОБРАЗА.

(Мари-Анжелика, св. Терсаа и св. Теофанъ.)

I.

Близъ Перми, въ Кунгурѣ, существуетъ пещера. Узкая расщелина, которая вседѣтъ къ ней, почти не видна снаружи, но, если вы найдете ее и рѣшитесь проползти по окружающей ее толстой корѣ льда, вы очутитесь въ громадной, украшенной рѣдкими сталактитами, пещерѣ, за которой яо еще болѣе трудному ясходу скрывается нѣкъмъ не излѣдованное озеро, освѣщенное падающимъ сквозь узкое отверстіе вверху лучемъ солнца. Можно стоять возлѣ горы и не подозрѣвать о существованіи пещеры, но, увидѣвъ ее, нельзя забыть ея великолѣбія.

Я вспомнилъ объ этомъ таинственномъ озерѣ, заключенномъ внутри далекой уральской скалы, когда въ мои руки попала книга недавно умершей кармелитки. Можно годами жить въ Парижѣ, въ нѣсколькихъ часахъ яути отъ Кармеля и не подозрѣвать объ его жизни, замкнутой, какъ кунгурское подземное озеро, въ неприступной для непосвященнаго глаза каменистой оградѣ. Заяски кармелитокъ даютъ намъ возможность узнать о томъ, что яроисходить за этой неграаничаемой стѣною.

Книга «Сестра Мари-Анжелика во Христѣ», выпущенная въ Понтуаэ кармелитскимъ издательствомъ для монастырскихъ библиотекъ, написана молодою дѣвушкой, нашей современницей, выросшей и жившей среди ярижскаго интеллектуально-артистическаго круга. По своему образованію и положенію она всецѣло принадлежить къ тому поколѣнію, о которомъ такъ много было сказано яри выясненіи сущности современной души. Она родилась въ Парижѣ въ 1893 году и достигла своего совершеннолѣтія въ годъ войны.

Ея родители, отецъ — офицеръ и мать — преподавательница языковъ въ парижскомъ лицѣѣ, стараются подготовить сѣ яриличное яоложеніе въ свѣтѣ. Она учится музыкѣ, сначала въ консерваторіи, потомъ на дому у ярофессора; она яосѣщаетъ Сорбонну и сдаетъ экзамены по специальнымъ курсамъ о Шекспирѣ, о Вольтерѣ и Руссо; она усиленно тренируется для тенниса. Мать яріучаетъ ее къ хозяйству и старается подыскать сѣ жениха. Ея родители до того чужды католическихъ традицій и шовинизма, что считаютъ подходящей для нея партіей нѣмца-протестанта, съ которымъ стараются сблизить ее. Дѣвушка много выѣзжаетъ, имѣетъ много подругъ, часто и усѣбно выступаетъ на концертахъ; лѣтомъ она живетъ на курортѣ со своей матерью и тамъ время распредѣлено между ярогулками, спортомъ и свѣтскими отношеніями. Она хороша собою, умѣетъ одѣться на небольшіе деньги и ея музыкальный талантъ дѣлаетъ ее желаннымъ членомъ общества.

Все это такъ общензвѣстно и такъ типично для современной дѣвушки буржуазной семьи, что кажется ненужнымъ подробно описаніе этой жизни. Ея портретъ съ ярко выраженной на лицѣ волею и тмлераментамъ подтврждаетъ впечатлѣніе современной дѣвушки, спортивной и интеллектуальной.

Но за этой внѣшностью открывается въ ея запискахъ ея внутренняя жизнь никому не бывшая вѣдомой до ея ухода въ монастырь. Эта дѣвушка съ семилѣтняго возраста слышитъ голоса, какъ Жанна Д'Аркъ; — таинственный голосъ, съ которымъ она ведетъ долгія бесѣды, указываетъ ей, какъ поступать. Она счи-

таетъ это естественнымъ и изъ застѣнчивости никому не рассказываетъ, будучи увѣрена, что всѣ тайно слышатъ небесныя голоса. Въ дѣтствѣ, не зная о существованіи монастырей, она мечтаетъ о «смерти заживо» для полнаго единенія съ зовущимъ ее голосомъ. Въ одиннадцать лѣтъ, перелистывая иллюстрированную газету, она видитъ случайный снимокъ Кармеля, и ея дѣтская мечта принимаетъ реальную форму.

Съ этого времени она не оставляетъ надежды уйти въ Кармель и, когда родители отказываютъ ей въ своемъ согласіи, она, дождавшись совершеннолѣтія, тайкомъ убѣгаетъ въ Кармелитскій монастырь Понтуаза. Каждый мѣсяцъ мать приходитъ къ ней на свиданіе и сквозь рѣшетку монастыря проситъ ее вернуться. Эти страданія матери составляютъ «Гонимую» ея монастырской жизни. Она описываетъ послѣдній завтракъ съ родителями въ день ея бѣгства.

«Папа ушелъ, какъ всегда. Когда онъ сказалъ мнѣ — «До свиданія!» — я думала, что умру. Надо было торопиться, чтобы не опоздать къ поѣзду; я должна была найти предлогъ удалить маму. Потомъ второе «До свиданія», много болѣе отрывистое, чѣмъ обыкновенно. Какъ я желала бы, чтобы оно было пѣніемъ!» Надо представить себѣ, что это разлука навсегда, чтобы понять ее. «Когда я очутилась въ поѣздѣ, я поняла, что сдѣлала: все, что беспорядочно мѣшалось въ моемъ мозгу, могло только погружать меня изъ одной муки въ другую». Никто не обратилъ вниманія въ вагонѣ на эту маленькую молоденькую курящую, столь похожую на всѣхъ, и ея сосѣди, совершившіе одну изъ обычныхъ своихъ поѣздокъ, не представляли себѣ, что рядомъ съ ними эта дѣвушка совершаетъ свой послѣдній жизненный путь, чтобы «войти въ гавань». Но если бы даже какимъ-либо чудомъ они услышали то, что происходило въ ея душѣ, въ нашей жизни придумано столько отгородокъ отъ всего необычайнаго, что и тутъ они вѣроятно подумали бы объ экзальтированности или о вредѣ монастырей. Читая и перечитывая эту дѣтски ясную книгу, съ простотой и почти жуткой реальностью описывающей путь крошечной дѣвочки къ Богу, котораго она чувствуетъ лишь Богомъ любви, я знаю, что въ цѣломъ она не можетъ возбудить сомнѣнія даже въ наиболѣе педантичномъ человѣкѣ: тутъ нѣтъ ни экстаза, ни чужого вліянія, ни личной неудовлетворенности. Въ средѣ,

въ которой она живетъ, говорятъ столько дурного о монастыряхъ, что даже въ Кармелѣ «всѣ отвратительныя вещи, которыя рассказывали о монастыряхъ», смущаютъ ее, «будто весь адъ ходитъ за мною по лѣтамъ». Она никогда не читала религиозныхъ книгъ и ея способъ выраженія вполнѣ лишенъ католическаго стиля. Въ ней очень сильно чувство личности и когда при вступленіи въ монастырь старшая монахиня сказала ей о послушаніи, которое измѣнитъ всю ее, влоти до вѣщности, она отвѣтила, что не можетъ быть чужой куклой — съ тѣмъ большей охотой она потомъ «разбиваетъ себя въ куски». Свобода представляется ей самой большой цѣнностью и съ ней вся сила любви, чтобы принести въ жертву свою волю. Съ полной искренностью она старается дать анализъ того, что съ ней происходитъ. Книга такъ жива и естественна, какъ будто рассказываетъ о самомъ будничномъ явленіи, — для нея, вѣдь, это и было будничнымъ явленіемъ, случавшимся почти каждый день ея короткой жизни. Ее влекли голоса, какъ Жанну д'Аркъ, и какъ святая Женевиѣва, она вся во власти любви. «Моя единственная мука въ томъ, что я не вся цѣликомъ состою изъ любви и что не могу сейчасъ же сдѣлать всѣ души состоящими только изъ любви». Музыка кажется ей выраженіемъ любви: «Нѣкоторыя земныя мелодіи Бетховена, Баха, Франка, Шопена казались мнѣ отзвукомъ моей души». Будучи прекрасной музыканткой, она исполняла свои любимыя вещи, какъ молитву Богу. Но когда она достигаетъ высшей любви, всѣ земныя мелодіи кажутся «безжизненными и бездушными» по сравненію съ этой мелодіей, которая «превосходитъ ясъ ясны земли». Лермонтовъ, знавшій лишь первую ступень — отрицаніе — описываетъ почти тѣми же словами, что Мари Анжелина, это состояніе души, когда

звуковъ небесъ замѣнить не могли
Ей скучныя ясныя земли.

Мари Анжелины не только, какъ лермонтовская душа,

Двигая на свѣтѣ томилась она,
Желаніемъ чуднымъ ясна.

Она продолжаетъ и на землѣ слышать ангельскую ясь «въ блаженствѣ безгрѣшныхъ духовъ подъ кущами райскихъ садовъ» и старается передать ее. Въ единствѣ съ Богомъ — Любовью «душа кажется

спящей, но она не спит. У нея нет ни мыслей, ни явственных слов — она любит, она явлена любовью и этого нельзя передать словами». В христианской форме тут воскресает древний миф о браке Эроса и Психеи. Но Психея не плачет больше одна на пустынной горке — сжавшийся супруг указал ей путь к нему и велел ей не бояться, ибо Онъ съ нею».

Замечательный испанский мистик-яезъ шестнадцатаго вѣка, монахъ Санъ Хуанъ делла Крусъ (святой Иоаннъ Креста Господня), который далъ мистическую основу Кармеля, рисуетъ въ своей яослѣдней, написанной имъ въ тюрьмѣ, поэмѣ, «Духовная пѣсня» скитаніе покинутой души въ яонскихъ исчезнувшего супруга, его возвращеніе и ея блаженство, когда

Satisfaite elle repose
Le cou appuyé
Sur les bras si doux du Bien-Aimé.

(пер. Н. Ноогяерт)

Мари-Анжелина описываетъ шагъ за шагомъ свой путь къ этому миру. Ея «возлюбленный» Христосъ, которому она приноситъ свои дѣтскія жертвы, кажется въ ея воображеніи до того реальнымъ, что его можно коснуться рукой.

Сознаніе несомнѣнности этой тайной жизни съ бытовою дѣйствительностью моментами исчезаетъ яередъ яростотою разсказа. Христосъ укоряетъ ее, иногда ревнуетъ къ другимъ ея занятіямъ, иногда безумно любитъ ее. Передъ причастіемъ она прибираетъ свою душу для встрѣчи Христа: «я яредставляла себя мою душу, какъ храмъ, въ который онъ долженъ спуститься, — я старалась поэтому смахнуть всю пыль несовершенства, потомъ думала объ ея украшеніи. Вспкій добрый поступокъ былъ цвѣткомъ, изъ этихъ цвѣтовъ я составила букеты». Снисходительный въ душѣ дѣтства, ея спутникъ становится съ годами все суровѣе и суровѣе. Одно за другимъ, яо его требованію, она отдаетъ ему свои сонровища — свою музыку, свои любимыя книги, свои прогулки: «я стала невыносимой на тепнисѣ, яотому что мало тренируюсь. Мои партнеры вѣчно проигрываютъ изъ за меня!» съ дѣтскимъ огорченіемъ восклицаетъ эта будущая святая. Ей нелегко яриносить эти жертвы, но когда она отрываетъ отъ сердца яослѣднее — любовь къ родителямъ, она ощущаетъ радость духовной свободы.

Святая Тереза, влекомая съ дѣтства, подобно Анжелинѣ, въ Кармель, предшественная тамъ двумя любимыми сестрами, благословляемая отцомъ, святая Тереза все же ощущаетъ содроганіе, когда за нею должна навѣки захлопнуться дверь монастыря: «я не лила слезъ, говоритъ св. Тереза, но когда я шла впереди родныхъ къ двери затвора, мое сердце билось такъ сильно, что я спрашивала себя, не умираю ли. Какое мгновенье! Какая агонія! Надо пережить это, чтобы яонять». У Мари-Анжелины нетъ этой драмы мгновениа ужаса передъ принесенною жертвою. Страшная дверь затвора вызываетъ въ ней лишь «живую приваанность»; она «не можетъ наглядѣться на нее». Она смущаетъ монахинь своей ребяческой радостью тѣмъ, что она наконецъ «у Него въ домѣ», — она «бѣгаетъ, скачетъ яо дортуарамъ, перенриваетъ на лѣстницѣ по нѣсколькимъ ступенкамъ заразъ, она вѣсѣмъ улыбается». Она любитъ «не только сестеръ, но найкую вещь я въ домѣ и по дѣтски-вослищаетъ: «Какъ я могла яить безъ моего Кармеля!» Это чувство не покидаетъ ее во вѣсѣхъ яслятіяхъ ее пятилѣтней монастырской жизни. Она умираетъ во время эпидеміи гриппа въ 1919 году двадцатишести лѣтъ отъ роду. Ея смерть напоминаетъ разназы старинныхъ дѣтскихъ книжекъ, надъ которыми мы плакали въ дѣтствѣ. Только разъ она говоритъ съ недоумѣніемъ: «C'est trop jeune pour mourir», потомъ безъ жалобы переноситъ все и наканунѣ смерти говоритъ монахинѣ: «я должна сообщить вамъ одну вещь — кажется, я умираю»; она обращается къ ней съ просьбой: «Матушка, канъ хорошо будетъ умереть у васъ на рунахъ — вы мнѣ яоможете, да?» Основное чувство ее послѣднихъ минутъ — близость яоннаго единенія съ Любовью, дѣтское ожиданіе радостной встрѣчи съ «возлюбленнымъ» Христомъ. Когда вѣсѣ монахини входятъ въ ея номнату, чтобы по обряду присутствовать при ея кончинѣ, она не пугается ихъ появленія, возвѣщающаго приближеніе смерти, но встрѣчаетъ ихъ ласковой улыбкой. Читая отходную, сестры не замѣчаютъ, когда останавливается ея дыханіе и оставляютъ ее спать на боку съ застывшей на губахъ сіяющей улыбкой ребенка, ожидающаго, когда передъ нимъ откроются двери и явится залитая огнями елка.

Пытаться пересказать эту книгу такъ же невозможно, какъ невозможно изложить своими словами сояеты Петрарки. Эта книга, книга святой, говорящей языномъ современной дѣвушки, прекрасна и убѣди-

тельна въ цѣломъ, неопровержима въ цѣломъ, какъ неопровержима подлинная красота. Нельзя выхватывать изъ нея отдѣльныя мгновенія, отрывать отдѣльныя мысли безъ опасенія чарушить ея жизнь, не сохранивъ пламени и очарованія ея дѣтской искренности. Въ богатствѣ и простотѣ ея словъ слышится отзвукъ той «несказанной мелодіи», которая сопутствуетъ всей ея жизни, заставляя блекнуть передъ ней волнѣнья Бетховена и Баха, и которая звучитъ для нея, когда она пишетъ свою книгу. Одинъ скажетъ: — Фантазія! другой скажетъ — чудо! но вспѣй ощутить вдохновенную прелесть этой книги, рассказывающей о жизни, яреполненной любовью ко всѣмъ, къ Богу-Любви и къ его твореніямъ, ибо «все должно стать любовью».

Чья современница эта, неполненная огня и таланта, дѣвушка? Святой Женевиѣвы города Парижа или той парижанки, которая такъ ловко описана во всевозможныхъ «Gazettes»? Конечно, если бы она встрѣтилась съ Жанною д'Аркъ, онѣ говорили бы, какъ двѣ сестры, какъ двѣ любящія подруги, и етолькія, протекшія между ними, не помѣшали бы имъ понять другъ друга въ самомъ интимномъ и сокровенномъ.

2.

Книга Мари-Анжеллики была выпущена въ ограниченномъ количествѣ экземпляровъ для надобностей специальныхъ церковныхъ библиотекъ и въ общую продажу не поступила. Автобиографическія записки недавно канонизированной святой сестры Терезы, того же кармелитскаго ордена, по другому монастырю, были вынуждены въ общую продажу подъ названіемъ «Исторія одной души», и въ короткій срокъ разошлись въ нѣсколькихъ изданіяхъ.

Жизнь и творчество сестры Терезы вызвали цѣлую теологическую литературу, но ни одно свѣтлое изданіе не упомянуло о ней — любопытная черта — показывающая, насколько отдѣлены другъ отъ друга два современныхъ Парижа. Если бы теперь впервые вышла «Пѣсня пѣсней» Соломонова или книга пророка Исаи, то ихъ, вѣроятно, тоже обошли бы молчаніемъ.

Блаженная Тереза — «маленькая Тереза», какъ ласково и фамильярно называютъ ее въ отличіе отъ великой Терезы, известной святой шестнадцатаго вѣка, — маленькая Тереза является одной изъ са-

мыхъ популярныхъ героинь современнаго Парижа. Она улыбается со всѣхъ витринъ, начиная съ церковныхъ магазиновъ и кончая магазиномъ Лувра; канонизированнымъ движеніемъ она прижимается къ груди раснѣтіе, съ котораго сыпятся розы — «послѣ моей смерти я буду бросать на землю дождь розъ». Быть-можетъ, именно это желаніе «провести мое небо въ томъ, чтобы дѣлать добро на землѣ» создало такую интимную близость съ Терезой, которая какъ будто взялась заботиться обо всѣхъ земныхъ мелочахъ, вмѣсто того, чтобы самой предаваться небесному блаженству. Есть что-то сказочное въ этой небесной принцессѣ, бросающей дождь цвѣтовъ, дождь радостей дѣтямъ земли. Маленькую Терезу любятъ простой любовью вѣсь всякой теологіи и всякой церковности. Ей приписываютъ чудеса, паніи и трогательныя. Можно издали отличить въ католическихъ церквахъ ея часовню: статуя Терезы всегда окружена цвѣтами и передъ ней стоятъ молчаливыя группы.

Св. Тереза тоже наша современница, но старшаго поколѣнія. Она родилась въ 1873 году въ Алансонѣ, гдѣ у отца была торговля и откуда она вмѣстѣ съ семьей перѣехала позднѣе въ Лиже; она умерла въ 1897 году двадцати-четырьслѣтней дѣвужкой. Въ отличіе отъ Мари-Анжеллики, Тереза выросла въ средѣ, подготовившей ея призваніе. Отецъ въ юности желалъ поступить въ монастырь св. Бернара, но не былъ принятъ по формальнымъ причинамъ. Мать молодою дѣвужкой обращалась въ монастырь St. Vincent de Paul, но ей было отказано пѣ-за слабости ея здоровья. Ея тетя была монахиней и умерла, когда Терезѣ было четыре года. Ея старшія сестры, замѣнявшія ей рано умершую мать, одна за другою ушли въ монастырь, какъ только достигли шестнадцатилѣтняго возраста. Ея родители мечтали имѣть ея новей, чтобы сдѣлать ихъ миссіонерами, но ихъ «маленькіе миссіонеры» умирали въ младенчествѣ. Всѣ пять дочерей, отличавшихся замѣчательной красотой, ушли въ монастырь и съ ними ушла ихъ двоюродная сестра. Изъ семи росшихъ вмѣстѣ дѣвужекъ только одна осталась въ міру. Съ девятилѣтняго возраста Тереза проситъ принять ее въ монастырь; она не въ силахъ дожидаться своего совершеннолѣтія и во время своего паломничества съ отцомъ въ Римъ, проситъ разрѣшенія у папы сократить срокъ. Послѣ долгихъ хлопотъ и мытарствъ Тереза добывается его санкціи и пятнадцатилѣтней дѣвужкой принимаетъ

монашество. Все ее дѣтство проходитъ въ мечтахъ объ этой минутѣ — какъ поразительны ночныя бесѣды при лунѣ двухъ маленькихъ дѣвочекъ, Терезы и Селины, о полной отдачѣ себя Богу.

Старшая сестра, которая замѣнила ей рано умершую мать, ушла въ монастырь, когда Терезѣ было девять лѣтъ. «Я спрашивала себя, какъ солнце можетъ еще свѣтить на землѣ? Этотъ девятилѣтній ребенокъ, увидавъ послѣ обряда свою веселую подругу дѣтства за рѣшеткою Кармеля, подъ темною одеждою сестры Агнесы во Христѣ, понимаетъ неоправданность земныхъ разлукъ: «Полна потерннадляменя!» Чтобы побѣдить свою чувствительность, она придумываетъ задачи воли: «Веди меня, я закрою глаза», говоритъ она на улицѣ въ подражаніе емиренію отшельниковъ: «Я тоже закрою», отвѣчаетъ Селина и обѣ подѣ громъ ругательства попадають на ящики лавочника, разрушая всю его выставку.

Маленькія побѣды и маленькія поражения, долгій путь чувствительной и богатой дѣтской души, описанный съ простотою и вѣрностью большого художника. Все озарено для Терезы бореньями ее внутренней жизни. Земля, которую она видитъ, пресображается силою ее мысли и набоиемъ любви — какъ непохожа та Италія, которую она описываетъ во время своего паломничества въ Римъ, на видѣнную нами! Все полно мистическаго свѣта. Мы узнаемъ деревъ, небо и города Италіи; но эти знакомыя формы измѣнены ее воспріятіемъ. Арена Колизея для нея не величественная руина античной культуры, но живое свѣдѣтельство любви, и она цѣлуетъ землю, на которую лилась кровь первыхъ христіанъ.

Въ Парижѣ она «первымъ дѣломъ ѣдетъ на Монмартръ», то есть къ Sacre-Coeur, который для нея является эмблемой мистическаго единенія. Вернувшись домой въ Лицис, она живетъ ожиданіемъ того дня, когда сможетъ перейти короткое пространство, отдѣляющее ее домъ отъ горы Кармеля. Когда мы думаемъ о монашескомъ суровомъ пути, о страшномъ мигѣ постриженія, который такъ раздирающе переданъ въ старинныхъ драмахъ и поэтическихъ произведеніяхъ, какъ далеки мы отъ беззаботной радости маленькой Терезы, которая послѣ короткаго вздоха боли, — «надо пережить это, чтобы понять», — описываетъ день своего постриженія, какъ веселый свадебный праздникъ. Все, что она ищетъ послѣ этого есть славословіе любви, все болѣе и болѣе свѣтлое, несмотря

на перенесенную ею «темную ночь» сомнѣній и борьбы, пока не завершается послѣднимъ «о, я люблю! мой Боже, я люблю васъ!» ее агоніи. На ее тревожный вопросъ «земного воздуха не хватаетъ для меня, обрѣту ли я небесный?» сестры увѣренно сулятъ ей рай, такъ какъ при жизни уже считаютъ ее святой, и во время послѣдняго ее причастія поютъ написанную ею пѣсню о счастьи «умереть отъ любви», быть «жертвою любви».

Биографія святой Терезы не есть исторія обыкновенной дѣвушки. Нужны были поколѣнія неважныхъ чистоты людей, чтобы вознести этого ребенка такъ высоко надъ землею, что она увидѣла небеса. Чистота души, никогда не знавшей ничего о землѣ, и усиленіи нѣсколькихъ поколѣній освобожденной отъ земной пыли, кажется нечеловѣческой. Эта дѣвочка, — недавно ходившая по той же землѣ, что и мы, кажется похожей на ангела и такъ естественно видѣть ее въ видѣ статуи среди цвѣтовъ. Она ни разу не ощутила ни одной человѣческой страсти, ни одного дурного желанія, какъ будто первородный грѣхъ не распространился на нее. Она ничего не знаетъ о земныхъ непятнахъ, и ее книга похожа на рассказъ небеснаго жителя объ его путешествіи на землю. У нея бываютъ моменты «еухости», когда мистическое сознаніе не питаетъ ее, но тогда ее воли поддерживаетъ въ ней чувство близости къ небу, реальность котораго для нея такъ же несомнѣнна, какъ мы не сомнѣваемся въ реальности предметовъ нашего обихода.

«Если бы цвѣтокъ могъ говорить, онъ безхитростно рассказалъ бы обо всемъ, что Богъ для него едѣлалъ и не сталъ бы скрывать его даровъ». — Эти слова ся. Терезы могли бы служить эпиграфомъ къ разсказу объ ее жизни.

Очарованіе Терезы усиливается ее вѣщимъ обликомъ, — не случайно святыхъ стараются изображать красивыми. Тереза красавица даже на любительскихъ фотографіяхъ и официальныхъ изображеніяхъ только портятъ ее. У «маленькой королевы», какъ звалъ обожавшій ее отецъ, прекрасенъ внимательный взглядъ громадныхъ глазъ, а дѣтская пмочка подъ пухлой нижней губой маленькаго рта придаетъ, вмѣстѣ съ округлостью щекъ и подбородка, женственную цѣлность правильнымъ чертамъ ее лица. Тереза прекрасна не только одухотворенностью выраженія, но зсмною прелестью, которая должна была влечь къ ней сердца.

Сила ее личности ставитъ ее, несмотря на

ея молодость, въ исключительное положение въ монастырь. Ей поручаютъ обучение послушницъ, которымъ она старается передать свой духовный опытъ и найденный ею путь совершенствованія. Записки, передающія ея занятія съ послушницами и методъ ея объясненія самыхъ сложныхъ мыслей, являются однимъ изъ прелестныхъ моментовъ книги и могли бы служить цѣннымъ пособіемъ для педагога. Тереза обладаетъ не только формальными дарами поэта — прелестью мысли и богатствомъ фантазіи — но самой цѣнной силой поэта — способностью видѣть въ человѣческихъ душахъ. У нея есть юморъ и особый реализмъ подхода къ самымъ отвлеченнымъ мыслямъ. Желая отучить одну изъ внутреннихъ ей послушницъ отъ привычки плакать, она беретъ съ нея слово «плакать только въ устричную раковину», и послушница, вынужденная собирать слезы, подставляя маленькую раковинку то къ одному, то къ другому глазу, отвлекается и перестаетъ плакать; только передъ смертью, Тереза въ отвѣтъ на ея настоятельную просьбу, позволяетъ ей три дня оплакивать ее, но беретъ съ нея слово потомъ слова «взять раковинку». Тереза привлекаетъ и подчиняетъ себя сердца молодыхъ монахинь тѣмъ, что беззастѣнчиво угадываетъ ихъ душевное состояніе и отвѣчаетъ на ихъ тайныя мысли или приходитъ имъ на помощь въ тяжелую минуту. Это создаетъ атмосферу полного духовнаго единенія съ юными монахинями, а доброта и заботливость Терезы ко всемъ вызываетъ къ ней общую любовь въ монастырь. Тереза поэтически старается доказать, что ея безгрѣшность не есть ея заслуга. «Видите, какъ заходящее солнце золотитъ верхушки деревьевъ. Моя душа какетъ вамъ сіяющей потому, что она озарена лучами любви».

Тереза любитъ реальные образы. На Рождествѣ она пишетъ одной изъ послушницъ письмо, подписанное «твой маленький братъ Іисусъ», въ которомъ божественный младенецъ проситъ ее для себя, какъ игрушку, всецѣло ему повинующуюся. Чтобы показать насколько облаченіе кармелитки выше всѣхъ земныхъ почетовъ и радостей, Тереза, подражая свадебнымъ билетамъ своей двоюродной сестры, пишетъ приглашеніе на день своего постриженія въ монахини отъ имени «Верховнаго Владыки міра», и «Преславной Дѣвы Королевы Небесныхъ Силъ», которые призываютъ о духовномъ бракѣ ихъ Сына Іисуса, короля королей и Властителя властителей, съ маленькою Терезою Мартенъ..

Въ реализмъ этихъ шутокъ Тереза, сама того не зная, приближается въ древнему латинскому пересказу легенды о бракѣ души съ Богомъ, тогда какъ въ «Духовной пѣсни» св. Хуана делла Крусъ божественный женихъ не носитъ пышныхъ титуловъ и скрывается я въ видѣ оленя, раненаго любовью. Тереза носитъ на груди письмо къ Іисусу, въ которомъ проситъ Его любви и помощи и выражаетъ желаніе, чтобы ее топтали ногами какъ «ничтожную песчинку». Письмами, символическими образами, стараніями вообразить земную жизнь Христа въ ея будничной реальности, Тереза доводитъ до полной воплощенности образъ Христа. Быть можетъ, это нужно было ея дѣтской душѣ, чтобы ограждать себя сомнѣніемъ и страхомъ. Какъ спасеніе, является ей мысль о дѣтскомъ «пути малыхъ», тѣхъ, кто не въ силахъ совершать великіе подвиги вѣры. Она придумываетъ прелестный образъ ребенка, который поднимаетъ понизу, чтобы подытись по лѣстницѣ къ столпцу наверху отцу — но даже первая ступенька слишкомъ высока для него. Пусть только ребенокъ продолжаетъ дѣлать усилія; пропавша упорное желаніе подняться, — отецъ въ концѣ концовъ сжалится надъ нимъ и самъ спустится къ нему, чтобы внести его наверхъ.

Такъ какъ она считаетъ себя слишкомъ слабой, чтобы «одолѣть трудную лѣстницу самоусовершенствованія», она надѣется, что «объятія Христа прямо поднимутъ меня на небо». Исходя изъ текста «пустите дѣтей приходите ко Мнѣ», Тереза рѣшаетъ остаться маленькой, если «не монетъ вырасти большою». Она находитъ свой путь къ Богу въ установленныхъ ранге путей и это свое новое знаніе исповѣдуетъ другимъ. Ея ученіе о «пути малыхъ», на которомъ вмѣсто великихъ подвиговъ она ищетъ только дѣтской чистоты и покорности, становится источникомъ ея личнаго вліянія, и церковный образъ Терезы такъ же связанъ съ ея ученіемъ, какъ проповѣдь нищеты связана съ памятью Франциска Ассизскаго.

Ея книга поэтически описываетъ этотъ дѣтскій путь святости и каждый эпизодъ становится живымъ и волнующимъ въ ея разсказѣ. Тереза не ищетъ ни самонистязанія, ни ярыхъ подвиговъ. Когда она боится не устоять въ испытаніи, она предпочитаетъ «дезертировать». Такъ она убѣгаетъ, когда ее несправедливо обвиняютъ и держатся за перила лѣстницы, чтобы одолѣть

желаніе вернуться и оправдать себя передъ любимой старой монахиней. Она испытываетъ себя въ мелочахъ и именно этой близостью къ простой человѣческой жизни такъ дорога ей книга, которая моментами напоминаетъ луну Достоевскаго, умѣвшаго въ маломъ и будничномъ находить великое и неповторимое.

Вѣсь приносимыя жертвы кажутся ей до того простыми, что читатель самъ готовъ вслѣдъ за нею считать святость естественнымъ состояніемъ человѣка. Лишь въ нѣсколькихъ словахъ на ярогаженіи всей книги проецируется сознание приносимой жертвы: «Вы знаете, какъ я люблю цвѣты. Заточивъ себя въ пятнадцать лѣтъ, я навсѣгда отказалась отъ счастья бѣгать по полямъ», но она сейчасъ же перебиваетъ эту жалобу радостнымъ напоминаніемъ о цвѣтахъ, которые въ изобиліи приемиляють въ монастырѣ для украшенія алтаря. Во ея Тереза, забывшая о монастырской жизни, снова становится вольнымъ ребенкомъ, и тогда «я вижу во ея лѣса, цвѣты, ручейки и море, вижу хорошенькихъ маленькихъ дѣтей, ловлю бабочекъ и птицъ».

Съ полной непринужденностью Тереза описываетъ свои муки, когда на порогѣ смерти ее покидаетъ вѣра въ существованіе загробной жизни. Когда въ ночь на Страстной Четвергъ, «кровь поднималась къ ея губамъ», она поняла, что это «первый зовъ», и увѣренная въ близкой смерти, «наслаждалась вѣрой, такой живой, такой ясной, что мысль о небѣ составляла все мое счастье; я не могла повѣрить, что бываютъ невѣрующіе, я думала, что они должны быть только на словахъ не вѣрять въ существованіе другого міра, на самомъ же дѣлѣ чувствуютъ иначе». Но ей приходится узнать, что это не такъ. Въ то время какъ она радостно готовится къ смерти, продолжая исполнять всѣ трудныя монастырскія работы, не говоря никому о своей болѣзни, ее постигаетъ послѣднее испытаніе и внутренній голосъ начинаетъ шептать ей: «ты мечтаешь о небѣ, о наполненной ароматами отчизнѣ, ты надеешься вѣчно находиться вблизи Создателя всѣхъ этихъ чудесъ, выйти наконецъ изъ тумана, въ которомъ томишься — стремишься, стремишься впереди! радуйся смерти, которая принесетъ тебѣ вмѣсто того, на что ты надеялась, еще болѣе темную ночь — тьму полнаго Неаніа». Этотъ голосъ преслѣдуетъ ее въ безсонныя ночи, прерываетъ ея молитву въ церкви и неустанно томить ее весь послѣдній годъ ея жизни. Какъ трудно умирать

ей, молодой, всѣми любимой, и бороться со страхомъ смерти, скрывающимся подъ этимъ наемѣшливымъ голосомъ сомнѣнія. Никто не знаетъ внутренняго ужаса Терезы, которая хранитъ свою неизмѣнную веселость и въ этотъ страшный для нея годъ пишетъ наиболѣе пламенные стихи о счастьи вѣры. Только въ предсмертныхъ запискахъ она открываетъ истинный цѣль:

«Я не перестаю радоваться, когда пою о небесномъ блаженствѣ, о вѣчномъ обладаніи Богомъ, такъ какъ пою и о томъ, во что только *хочу* вѣрить». Она описываетъ съ полной реальностью эти «сумерки» ея души, страшныя тѣмъ, что жертва безаворотно принесена, смерть близка и наемѣшливый голосъ лишаетъ ее только награды. Тереза освобождается лишь въ послѣдніе дни и ея предсмертныя страницы полны такого посторга и такой поэтической силы, что являются лучшими страницами книги. Она сама находитъ себѣ то мѣсто, которое впоследствии даетъ ей народная вѣра. Достигнувъ яснаго мрака, появивъ на самой себѣ состояніе «невѣрующихъ», она беретъ на себя лишь заботу любви, какъ такъ она знаетъ теперь, что всѣ души епособны на самое страшное отчужденіе, и никого болѣе не можетъ судить». «Я поняла, что любовь вмѣщаетъ въ себя всѣ призванія, что любовь это все и во всѣ времена, ибо она вѣчна. Я знала свое призваніе мое призваніе—любовь. Въ сердцѣ моей Матери-Церкви я буду любовью». Тогда, увѣренная, что любви нѣтъ отказа, она даетъ обѣщанія «бросать розы на землю» — стараться являть добро оставшимся на землѣ. Какъ передать жуткую реальность ея поэтическихъ образовъ, когда она мечтаетъ стать ребенкомъ, которому ни въ чемъ не отказываютъ могущественные родители? Она сама прерываетъ эти страницы тревожнымъ: «не являются ли мои желанія мечтою, безуміемъ? О, если это такъ, то объясните мнѣ — вы знаете, что и пишу истинно... Увы, я только крошечный птенчикъ, покрытый легкимъ яушникомъ; я не орелъ, у меня только его глаза; его сердце. Да, несмотря на мою чрезвычайную малость, я осмѣливаюсь глядѣть на Солнце любви и горю желаніемъ ринуться къ нему!»

Послѣ борьбы и сомнѣній, когда Тереза проситъ молиться за нее — «о какъ надо молиться за умирающихъ!», ей вдругъ открылось небо и она по-новому увидѣла землю. Такъ значительно стало для нея зрѣніе жизни, что иногда она не можетъ вынести силы своего чувства; увидѣвъ,

гуляя по саду, пасѣдку, прикрывающую крыльями своихъ цыплятъ, она заплакала, просила увести ее въ келью и долго плакала тамъ одна — о какъ она любила эту бѣдную землю! Даже на небѣ она общается смотрѣть только на землю, думать только о ней и работать для нея, до тѣхъ поръ пока останется на землѣ хоть одна страдающая душа и только, когда ангелъ объявитъ, что время кончилось и настала вѣчность, только тогда Тереза начнетъ отдыхать. Христосъ становится реальнымъ; она общается передать ему просьбы остающихся, помочь имъ въ ихъ затрудненіяхъ. Эти длительныя прощанія напоминаютъ сборы въ путешествіе. Она предупреждаетъ заранее: «Не огорчайтесь, если я буду очень мучиться и не выражу радости въ послѣднее мгновеніе. Нашъ Господь умеръ жертвою любви а какая у него была агонія! И тогда усиливается ея страданіе, она по-дѣтски спрашиваетъ — Матушка, это агонія? я умираю?», — ища духовной помощи у своей сестры, которая воспитывала ее и теперь присутствуетъ при ея смерти.

Записки сестры Терезы раскрываютъ съ полной искренностью и съ большой художественной выразительностью тайную духовную жизнь человѣка. Благодаря ея смиренію, Тереза не кажется намъ особенно, непохожею на насъ; напротивъ, она становится такою близкою и понятною, что путь къ абсолютному благу кажется дѣйствительно представляться легкою, доступною всѣмъ тропинкою. Какъ ни странно, можетъ показаться это сопоставленіе, но несмотря на всю разницу въ матеріалѣ записокъ они ближе всего подходятъ къ произведеніямъ Достоевскаго, такъ какъ идея «пути малыхъ» близка смиренію героевъ Достоевскаго и самыя побѣды въ маломъ, дающія великое, напоминаютъ боренія его маленькихъ людей. Маленькая Тереза является однимъ изъ самыхъ поразительныхъ образовъ современности и не даромъ такъ единодушно любятъ ее всѣ узнавшіе о ней. Ея духовный опытъ, ея педагогическія наблюденія и ея мысли о человѣческой природѣ представляютъ большую цѣнность даже внѣ ихъ теологическаго оправданія. Нѣкоторые наставленія послушницамъ могли бы быть пригодны всѣмъ: «стараться убѣдить другихъ, что они не правы, не есть благородная борьба, такъ какъ ямъ не поручено слѣдить за чужимъ поведеніемъ». Какъ облегчилась бы жизнь, если бы это изрече-

ніе было выгравировано на дверяхъ всѣхъ зданій.

Разсказывая о своей внутренней жизни или обучая послушницъ, Тереза находитъ образы, доводящіе религиозную мысль до полной конкретности. Но эти реальные картины нужны ей лишь для того, чтобы полнѣе передать ихъ духовную сущность. Для себя она не хотѣла никакой легенды и когда ей говорили, что блистающіе бѣлизною ангелы понесутъ ея душу на небо, она отвѣчала сурово: «Эти образы не даютъ мнѣ радости, такъ какъ я люблю правду. Богъ и ангелы чистые духи и никто не можетъ видѣть ихъ въ дѣйствительности. Поэтому я никогда не могла видѣть. Я предпочитаю ожидать вѣчности».

3.

«Я не нахожу на землѣ ничего, что могло бы сдѣлать меня счастливымъ; мое сердце слишкомъ велико — то, что люди называютъ счастьемъ, не можетъ его удовлетворить. Моя мысль летитъ къ вѣчности, время должно окончиться». Тереза выписываетъ изъ предсмертныхъ писемъ Θεοφана Венаръ эти слова, которыя выражаютъ ея собственную душу. Она любитъ Θεοφана, потому что онъ «маленькій святой», потому что у него «обыкновенная жизнь» и онъ, какъ Тереза, идетъ незамѣтной тропинкой, остается простымъ и какъ будто обыкновеннымъ даже передъ казнью, когда пишетъ роднымъ: «Господь избираетъ малыхъ, чтобы пристыдить великихъ міра сего». Θεοφанъ Венаръ, погибшій миссіонеромъ въ Китаѣ въ 1861 году, близокъ Терезѣ своимъ реальнымъ ощущеніемъ мистической жизни.

Его письма, только что выпущенныя изъ печати, въ видѣ пролога къ его готовящейся біографіи, были напечатаны отрывками въ разошедшемся изданіи 1865 года его «Жизни и переписки». Въ новомъ изданіи его «Избранныхъ писемъ» каждому періоду жизни предпослана краткая біографическая справка. Читеніе этихъ писемъ вводитъ насъ въ жизнь тоскующаго по дому маленькаго школьника, потомъ семинариста и, наконецъ, діакона, радостно переживающаго день своего посвященія. Это обычно евангелическое дѣло, ровный и лишенный событий. Тѣмъ-же спокойнымъ тономъ онъ сообщаетъ семьѣ о своемъ рѣшеніи стать миссіонеромъ и убѣждаетъ отца дать согласіе на пѣнную разлуку съ сыномъ.

Благодаря отсутствию высшего папеа и личной сдержанности, послѣдующія письма Теоана ярко передают картину вѣдѣнныхъ событій — ожиданіе назначенія и отъѣздъ въ неизвѣстную страну. Эпическое описаніе двухмѣсячнаго морского путешествія, стоянки въ китайскихъ водахъ куда не допускались европейцы, разсказъ о жизни при миссіи въ Гонъ-Конгъ, гдѣ Теоанъ пробылъ сравнительно долго; описаніе туземныхъ нравовъ и, наконецъ, отъѣздъ въ Аннамъ и миссіонерская работа, среди преслѣдованій—все это увлекательно, какъ повѣсть съ приключеніями. Теоанъ съ трудомъ переноситъ климатъ и за короткое время успѣваетъ болѣть оспой, чумною, лихорадкою, астмою, воспаленіемъ легкихъ, такъ что еле можетъ ходить и съ трудомъ дышетъ. Желаніе скорѣе приняться за настоящую работу заставляетъ его прибѣгнуть къ мѣстной медицинѣ, которая заключается въ нахожденіи перваго узла, отъ котораго зависитъ болѣзнь и прижиганіи его горящимъ пучкомъ цѣлебной травы, причемъ иногда для исцѣленія глаза надо прижечь руку.

Свои болѣзни онъ описываетъ съ нѣкоторымъ отбѣнкомъ юмора, какъ одно изъ путевыхъ приключеній и только жалуется въ письмахъ къ сестрѣ, что болѣзни дѣлаютъ его «холоднымъ», «проси у Бога для меня здоровья, ибо если осель падетъ посреди дороги, какъ дотащить его до конца?»

Мирныя картины катанія на лодкахъ во время наводненія или дружескаго чаепитія съ туземцами прерываются иногда короткими фразами: «Нашему доброму отцу Тинъ отрубили голову» или полумутливымъ сообщеніемъ передъ отъѣздомъ въ Аннамъ: «голова нанкаго миссіонера отбита, и если его удастся захватить, ему безъ стѣсненія отрубятъ эту голову». Спокойный тонъ измѣняется ему только тогда, когда онъ говоритъ объ европейской политикѣ въ Китаѣ, которой онъ много удѣляетъ мѣста въ письмахъ, возмущаясь ея слѣпотою и неясностью, причиняющей лишь вредъ европейскому вліянію и нарушающей престижъ Франціи — онъ изумленъ равнодушіемъ, съ которымъ относятся къ судьбѣ живущихъ въ Китаѣ европейцевъ. Описаніе впечатлѣній, производимаго въ странѣ появленіемъ европейской эскадры, слѣдующее живущимъ въ китайской деревнѣ человѣкомъ, чрезвычайно интересно. Враждебныя дѣйствія европейцевъ обостряютъ гоненіе на христіанъ, которые считаются виновниками

пашествія. Христіанъ такъ же считают врагами государства, какъ во времена римской имперіи и для полученія свободы жизни пужно какъ и въ первые вѣка христіанства лишь отречься отъ своей вѣры.

У входовъ въ города мандарины нладутъ кресты и всякій входящій въ городъ обязывается ступить ногою на крестъ, въ знакъ того, что онъ не христіанинъ. Тѣ, кто отказывался исполнить это требованіе, подвергались пыткамъ и смерти. Мандарина города Юэ, уличеннаго въ сношеніяхъ съ христіанами, водили по городу и на каждой площади били палками, объявляя толпѣ: «Христіане утверждаютъ, будто тѣ, кто претерпѣлъ мученія, попадутъ въ рай. Сумасшедшіе! Гдѣ же теперь этотъ Христосъ, почему не помогаетъ имъ?». Болѣе восемнадцати вѣковъ, протекшихъ со времени Голгофы не измѣнили сущности возраженій: «если ты Сынъ Божій, сойди съ креста». Обстановка гоненія та же, что во времена первыхъ христіанъ и такъ же до послѣдней минуты предоставляется возможность отречься отъ вѣры и получить свободу.

Китайцы сжигали христіанскія дома, разрушали церкви и школы, захватывали жителей и подъ ударами палокъ заставляли ихъ выдавать миссіонеровъ. Миссіонеры скрывались, переходя изъ деревни въ деревню, прячась подъ землей или въ особо устроенныхъ тайникахъ. Многихъ захватывали, и Теоанъ своимъ ровнымъ тономъ описываетъ различныя пытки каленымъ желѣзомъ, щипцами, и худшую изъ пытокъ «Лангъ-три», что означаетъ «медленная жестокость», когда по кускамъ отрѣзывали сначала ноги, начиная отъ ступней, потомъ руки, плечи, и наконецъ, голову — такой смертью умеръ викарій Тонгъ-Кинга. При этомъ до послѣдней минуты предоставлялась возможность отречься и спастись. Одна молодая женщина не выдержала зрѣлища медленнаго умщанія отъ голода своего грудного ребенка, отказалась отъ христіанства и была отпущена на свободу; но отойдя на нѣкоторое разстояніе, она почувствовала такое раскаяніе, что вернулась, снова объявила себя христіанкой и была замучена вмѣстѣ съ ребенкомъ. Юный ученикъ христіанской школы, не выдержавъ пытокъ, отказался отъ Христа, но добровольно вернулся, и возбѣшенный мандаринъ велѣлъ отдать его на растоптаніе слону.

Въ письмахъ Теоана въ спокойномъ описаніи проходятъ вереницы мучениковъ, пока онъ самъ не завершаетъ собою ихъ

длинный рядъ. Сущность мученичества какъ и въ первыя времена, состоитъ въ абсолютной увѣренности въ существованіи Бога и въ освобожденіи отъ всѣхъ личныхъ чувствъ во имя высшаго духовнаго счастья. Для успенія психологій мученичества спокойныя и мудрыя письма Оеована даютъ драгоценный матеріалъ, такъ какъ они пишутся вполне интимно и съ полною искренностью во время самыхъ тѣхъ испытанийъ.

Онъ подробно описываетъ брату и сестрѣ свои скитанія. Ему приходится бѣжать, такъ какъ дѣти, которыхъ онъ причащаетъ въ деревнѣ, невольно выдаютъ его, рассказывая о «бѣломъ и красивомъ юношѣ». Вместе съ другими онъ вынужденъ уйти въ горы и скитаться по лѣсамъ, наполненнымъ тиграми; одинъ изъ миссіонеровъ умираетъ, не выдержавъ голода, холода и лихорадки, Оеованъ послѣ нѣсколькихъ недѣль блужданій по лѣсамъ, едва не попадаетъ въ руки высланныхъ по ихъ слѣдамъ шпіоновъ, но ему удается спуститься по другой сторонѣ горы къ рѣкѣ и укрыться въ лодкѣ. Онъ живетъ такъ нѣкоторое время, прячась на днѣ лодки, постоянно мѣняя мѣста и получая пищу отъ туземца-христіанина, который спускался къ рѣкѣ подѣ предлогомъ рыбной ловли. Но ему все же приходится вернуться въ деревню и спрятаться въ домѣ монахинь. Вместе съ товарищемъ по заточенію онъ предается изученію китайскихъ книгъ и отвлеченнымъ бесѣдамъ, со спокойствіемъ людей, сидящихъ въ своемъ рабочемъ кабинетѣ. Тамъ узнаютъ они о новомъ адмѣ мандарина противъ кометы, пившейся смущать умы во время появленія европейскихъ судовъ, и о новомъ усиленіи гоненій. «Аннамитское правительство, видя бездѣйствіе французской эскадры, рѣшило окончательно истребить въ странѣ христіанство». Они проводятъ мѣсяцы, спрятавшись въ тайникѣ, куда не проникаетъ лучъ свѣта и при малѣйшемъ шорохѣ замуровываются въ стѣны. Тамъ застагиваетъ ихъ пансіонъ китайскихъ солдатъ, которые захватываютъ и стегаютъ прутьями старыхъ монахинь, оставшихся нарочно, чтобы дать убѣжать другимъ. «А мы были тутъ же, почти касаясь ихъ и не смѣли сдѣлать ни малѣйшаго движенія», такъ какъ по уставу они обязаны спасать свою жизнь, нужную для миссіонерскаго дѣла. Послѣ ухода солдатъ, имъ удается бѣжать и спрятаться у старушки-христіанки. «Какая завидная судьба, другъ Пазо! Три миссіонера, изъ которыхъ одинъ епископъ,

лежать другъ воалѣ друга днемъ и ночью на пространствѣ полутора квадратныхъ метра, получаю свѣтъ черезъ три отверстія шириною съ палецъ, продѣланныхъ въ землѣ и предусмотрительно заткнутыхъ наполовину соломой. Если насъ беспокоятъ, мы не проналимъ: подѣ нашими ногами владовка изъ кирпичей, сдѣланная однимъ дѣлкомъ въ три ночи при свѣтѣ свѣчи, — три бамбуковыхъ трубы проведены изъ насъ подѣ землей, чтобы доставить воздухъ съ береговъ сосѣдняго болота.» Они были почти открыты по доносу одного отступника, но китайцы, осмотрѣвъ два тайника, не нашли третьяго, въ которомъ были спрятаны миссіонеры, и они остались цѣлы. Описывая свою жизнь втеченіе долгихъ мѣсяцевъ подѣ асфальтомъ «съ пауками, жабами и крысами», безъ воздуха и свѣта, безъ движенія и безъ возможности говорить изъ опасенія быть услышанными, Оеованъ признаетъ особой милостью небесъ, что они не сошли съ ума. «Признаюсь безъ стыда; дорогой другъ, что я никогда не высываю носъ, чтобы полными легкими вдохнуть воздухъ, которымъ милосердый Богъ въ изобиліи окружилъ нашу планету и которымъ, я вижу это не безъ зависти, всѣ существа пользуются вволю». Священникъ изъ сосѣдней деревни, живущій на десять метровъ подѣ землею «въ царствѣ кротовъ», пишетъ ему, что восемнадцать мѣсяцевъ не видалъ свѣту. Когда Оеованъ выходитъ изъ своего заточенія, онъ не можетъ стоять на ногахъ — «я потерялъ привычку ходить, вотъ въ чемъ весь секретъ». Но спрятавшись, какъ въ гробу, въ тайникѣ, онъ продолжаетъ писать свои ровныя заботливыя письма роднымъ и на долгихъ страницахъ обсуждать вопросы политики и философіи, съ ясностью и спокойствіемъ ума, постигшій жуткимъ этотъ больной, слабый человѣкъ, среди всѣхъ этихъ ужасовъ жалуетъ сестрѣ, что онъ не дѣлаетъ никакихъ подвиговъ, «достойныхъ званія миссіонера» и укоряетъ себя за «слабость нервовъ». Относясь спокойно къ своимъ личнымъ страданіямъ, онъ не можетъ примириться съ гибелью всей долгой работы миссіи; — вѣсти о гибели сотенъ близкихъ ему людей и отступничествѣ другихъ вызываютъ у него вопль боли: «когда я писалъ вамъ эти строки, мысль о нашихъ несчастіяхъ такъ живо представилась моему уму, что мнѣ трудно было удерживать льющіяся слезы и кончить это письмо». Отъ этого времени подготовленъ къ мученичеству сохранился лишь одинъ документъ, раскрывающій его

внутреннее состояние — это написанный кровью Оеооана торжественный акт отдачи себя, «недостойного грѣшника», въ полнѣе рабство Дѣвѣ Маріи, которую онъ «въ присутствіи всѣхъ небесныхъ силъ избираетъ своей Матерью и Властительницей» и которой онъ «отдаетъ въ качествѣ раба свое тѣло и свою душу», предоставляя ей по ея усмотрѣнію распоряжаться соими. Онъ подписываетъ этотъ актъ отдачи себя въ рабство, своей кровью: «Оеооанъ Венаръ М. S. (Mariae Servus). и съ этой минуты на всѣхъ письмахъ, послѣ своей подписи, онъ ставитъ эти буквы М. S., какъ пушкинскій бѣдный рыцарь, отдавшій себя Маріи.

Это посвященіе себя Маріи, сквозь видѣнное спокойствіе, полнѣе такого внутренняго напряженія, что почти разрываетъ покровъ действительности — какъ жить человѣку на землѣ съ такимъ ощущеніемъ неба?

Въ этомъ актѣ, единственномъ проявленіи внутренняго паоса Оеооана, есть то же ощущеніе мистическаго реализма, воплощенности небснаго видѣнія, какъ въ запискахъ святой Терезы. Земная участь Оеооана предрѣшена и съ этого момента дальнѣйшія письма лишь рисуютъ нарастающее напряженіе передъ арестомъ. Онъ страстно ждетъ вѣстей отъ родныхъ, по втеченію годовъ лишь ихъ — письма его близкихъ доходятъ по назначенію только послѣ его смерти. Въ письмахъ къ друзьямъ онъ продолжаетъ перечислять интересныя китайскія книги и обсуждать общіе вопросы. Его тонъ остается простымъ и спокойнымъ, пріобрѣтая особую торжественную ровность, когда «Господь въ его милости далъ ему пасть въ руки невѣрныхъ». Предсмертныя письма Оеооана вяжутся тѣмъ истиннымъ сокровищемъ, къ которому вся остальная книга служить только подготовкой.

Оеооанъ былъ взятъ въ китайской деревнѣ по доносу и отправленъ къ мандарину. Его молодость, красота и достоинство плѣняютъ судью и онъ, какъ Пилатъ, умышленно передаетъ дѣло старшему мандарину. Съ Оеооаномъ хорошо обращаются и братъ мандарина по десять разъ въ день приходитъ къ нему убѣждать его отказаться отъ вѣры, жалѣя, что онъ идетъ на смерть «во имя дѣла». Его заковываютъ въ цѣпи, какъ преступника, но «мандаринъ, изъ деликатнаго вниманія, спеціально заказалъ очень легкую цѣпь — «я поцѣловалъ эту красивую желѣзную цѣпь, настоящую цѣпь рабства Іисусу и Маріи». Оеооана помѣщаютъ въ деревян-

ную клѣтку, выставленную у воротъ дома мандарина на глумленіе прохожимъ. Въ этой же клѣткѣ его отправляютъ на допросъ къ судѣ. — «Представляете ли вы себя меня, спокойно возсѣдающаго въ моей деревянной клѣткѣ, которую несутъ восемь солдатъ посреди безчисленной толпы, тѣсящейся на моемъ пути»? На допросѣ, полностью приводимомъ въ письмѣ Оеооана, мандаринъ обвиняетъ его въ призывѣ европейскихъ судовъ и предлагаетъ ему «велѣть судамъ удалиться». Какъ и всѣмъ остальнымъ, ему предлагаютъ растоптать ногами крестъ, чтобы получить свободу, и послѣ его отказа его выставляютъ въ клѣткѣ у воротъ главнаго префекта въ ожиданіи утвержденія смертнаго приговора. Въ этой клѣткѣ, въ непрерывномъ ожиданіи мучительной смерти, онъ живетъ болѣе мѣсяца и оттуда при убогомъ свѣтилникѣ кисточкой пишетъ свои свѣтлыя спокойныя письма — предѣлы человѣческой мудрости и красоты. Ни экстаза, ни волненія. Послѣ «слабости нервовъ» времени скитаній онъ снова обрѣтаетъ свой буднично псалмистскій стиль и находитъ образъ библейской красоты, чтобы убѣдить отца и сестру въ обыденности своей жертвы. Поэтическимъ сокровищемъ человечества имѣетъ немного произведеній подобной духовной силы.

Оеооанъ описываетъ свою жизнь въ клѣткѣ и окружающую обстановку. Вокругъ трагедіи всегда есть бытъ — вѣдь и палачъ спитъ, моется, ѣстъ. Этотъ бытъ Оеооанъ, не любящій драматизированія событій, описываетъ подробно, и продолжающаяся вокругъ него мирная жизнь даетъ странное чувство успокоенія. «Со мной хорошо обращаются, солдаты-кохиницы хорошіе люди. Мое здоровье вполне хорошо». Тихія торжественныя слова лишь иногда прерываютъ теченіе этой будничной рѣчи: «мое сердце спокойно, какъ мирное озеро или какъ ясное небо». Онъ беззаботенъ обо всѣхъ, посылаетъ безконечныя заботливыя письма близкимъ. Если прочесть его письмо въ миссію, то нельзя подумать, что свиданіе, которое онъ назначаетъ священнику, должно состояться возлѣ мѣста казни, такъ ласково спокоенъ тонъ Оеооана. Онъ жалѣетъ о предстоящей разлукѣ — «я такъ любилъ нашу миссію въ Гонъ-Конгѣ, но вмѣсто моего трудового пота мнѣ суждено отдать ей мою кровь». Онъ радуется, что не ощущаетъ дрожи передъ предстоящимъ, и повторяетъ «Ave Maria! Ave Maria!» Его не оставляютъ въ покоѣ въ его клѣткѣ —

толпа считала, что он должен быть «доктором» астрономом, отгадывателем и пророком, которому «всё открыто» и требовать от него предсказывания судьбы, и ответов по всем вопросам. Это дасть возможность Осоеану поучать их, объяснять европейскую жизнь, давать советы морали и даже проповедывать христианство.

В письмах домой он чувствует необходимость убеждать отца в простоте жертвы: «Легкий удар сабли отделить мою голову, как весенний цветок отделяется от стебля, когда хозяин сада срывает его для своего удовольствия. Мы все цветы, посаженные на землю, и Господь собирает нас в свое время — одних раньше, других позже». Он сообщает сестре: «По всем европеец мы отрубить голову. При этой вести ты, дорогая сестра, заплачешь, но ялачь от счастья».

С момента заточения Осоеан освобождается от всех тревог. «Я не жалую о жизни этого мира, я жажду воды вечноности. Земля убегает, небо открывается. Прощайте, отец, сестра, братья! Не горюйте обо мне, не оплакивайте меня. Живите в мирные годы, которые пошлет вам Господь». Торжественным спокойствием ревиема полно его последнее письмо сестре, в котором он, с тихой любовью, пересказывает воспоминания об ее заботах и ласках за всю его жизнь с младенчества. Он рисует мирную картину его обстановки: «Уже полночь; вокруг моей клетчатники и сабли. В углу зала кучка солдат играет в карты, другая группа бросает кости. От времени до времени часовые ударяют в там-там и в барабан. В двух метрах от меня лампа бросает колеблющийся свет, позволяющий мне писать эти строки». Говоря о казни, он утешает ее радостным видением: «Посмотри на твоего брата с мученическим видом на голове, с пальмою победителя в руках. Еще немного и моя душа покинет землю, окончит свое изгнание. Я поднимаюсь к небу, я возвращаюсь в отчужден, я одерживаю победу». Но прежде чем увидеть райские блаженства, надо чтобы «серно было смолото».

Он с восторгом вспоминает в письме к брату, как он «двуплечным мальчуганом» ласкал нос на склонах горы и читал брошюру, разсказывающую о жизни и смерти преследованного Шарла Корне, повторял про себя: я тоже хочу уехать в Тонг-Кинг, я тоже хочу быть мучеником! «О чудесах иль Провидения,

ведшая меня через лабиринты жизни в Тонг-Кинг к мученичеству!» В своей клетке Осоеан «уносится мыслью к вечноности» и иногда поет песни, восхваляющие «землю мученичества», «благородный Тонг-Кинг».

«Я ничего не перенесу сравнительно с моими братьями», пишет он другу. «Мне надо будет только опустить смиренно голову под топор и я сейчас же окажусь перед Иисусом и скажу ему: Вот я, Господь, твой мученик! Я подаю пальму нашей Матери и скажу — слава Марии! И займу место под знаменами убитых во имя Христова и запую вечную осанну. Аминь». Эти картины все с большей и большей отчетливостью рисуются в последних письмах Осоеана и просьбы, касающиеся реальной казни, становятся все более спокойными деловыми — он просит взять его одежду после казни, переслать какую либо вещь семье на память, указывать места свиданий; и за несколько дней до конца он пишет любезное письмо одному из друзей, просит извинить его за то, что не поздравил с новым годом. Так ли безразлично Осоеану это легкое «наклонение головы» под удар топора? Конечно, нет, и в последнем незаконченном письме он сознается, что задержан в подтверждении приговора дает ему «предчувствие» освобождения, с которым он борется как с искушением демона. Приговор был получен на следующий день после этого письма и сохранились свидетельства как состоялась публичная казнь Осоеана. Он пошел на казнь в белой праздничной одежде и встал всю дорогу с алма, вызывая своим радостным видом недоумение толпы. Разстелив на земле коврик, чтобы не запачкать одежды, он помолится и потом отдался палачу. По китайским обычаям палачик предлагал взятку палачу, чтобы тот не мучил его долго. Так как Осоеан ничего не предложил ему и ответил на его вопрос «чем это будет дольше длиться, тем лучше», палач решил спасти хотя одержку и чтобы не запачкать с кровью, велел Осоеану скинуть платье, так как ему будто бы вывернуть сначала все суставы. Осоеан с полным спокойствием повинился, но когда его привязали к дереву, то оказалось, что пытка была выдумана и палач, раздраженный его спокойствием, нарочно отрубил голову пятью ударами вместо одного, так что по образному выражению одного из свидетелей, его шея была насквозь насквозь

стволь дерева. За время казни Осеванъ не произнесъ ни звука. Его голова была брошена въ воду, но друзьямъ удалось ее выловить и передать въ миссію. Въ парижскомъ музеѣ миссіонеровъ хранятся вещи, оставшіяся отъ Осевана и въ томъ числѣ холщевый мѣшокъ, въ которомъ, какъ предполагается, была брошена въ воду его голова.

Письма Осевана, живое свидѣтельство о душевномъ состояніи мученика, остались извѣстными лишь католическому церковному кругу, хотя несомѣнно они представляютъ общій интересъ, давая цѣнный матеріалъ для уясненія сущности мученичества. Эта запись, ведомая отъ школьных дней и обрывающаяся лишь наканунѣ казни, дополняется свидѣтельствами присутствовавшихъ при казни язычниковъ и христіанъ, людей самыхъ разнообразныхъ слоевъ. Мы имѣемъ возможность изъ писемъ Осевана узнать психологическій путь христіанскаго мученичества, узнать отъ нашего современника, человѣка нашей эреды и нашей культуры, что безконечно облегчаетъ пониманіе. О первыхъ мученикахъ мы узнаемъ сквозь чуждое намъ міросозерцаніе римскихъ историковъ или сквозь установленныя церковью оффиціальныя описанія жизни, поэтому они остаются для насъ лишь далекими образами, почти лишенными жизненной оболочки. То, что составляетъ основное чувство христіанскаго мученика въ отличіе отъ героя, погибающаго за торжество политической или социальной идеи, есть ясность его мистическаго сознанія. Когда, Осеванъ говоритъ о томъ, какъ онъ ступитъ на почву настоящей отчизны и какъ ему стоитъ только «смирненно наклонить голову подъ топоръ», чтобы очутиться въ присутствіи Іисуса и Маріи, это не есть отвлеченная идея, не есть только вѣра, это есть абсолютное знаніе. Онъ такъ ощущаетъ свою смерть и, конечно, это мѣняетъ его воспріятіе смерти. При такомъ сознаніи грядущей жизни не нужна никакая игра страстей, выдуманная многими толкователями для психологическаго оправданія мученичества первыхъ христіанъ, непріятное мгновеніе казни становится ничтожнымъ по сравненію съ грядущимъ сіяніемъ счастья. Живая радость земной жизни манитъ мученика до послѣдней минуты, придавая значеніе его жертвѣ, но ясность мистическаго сознанія мѣшаетъ ему хоть на мигъ усомниться въ выборѣ между двумя цѣнностями. Письма Осевана къ сестрѣ опредѣляютъ моментъ этого выбора — оно на-

чинается переосмотромъ вѣхъ земныхъ сокровищъ, и послѣ минутной остановки на картинѣ настоящаго, занавѣшивается описаніемъ небеснаго блаженства. Первая часть этого письма, обращенная къ прошлому, является, несмотря на скупость и намѣренную сдержанность словъ, одной изъ самыхъ трогательныхъ страницъ, написанныхъ Осеваномъ, и если вслушаться въ эти простые и такіа человѣческія слова, то станетъ ясно, что «легкое наклоненіе головы» не было безразлично Осевану, несмотря на все сіяніе небесъ.

* * *

Мари-Анжелика, Тереза и Осеванъ — три образа, выхваченные изъ толпы близкихъ имъ, объединены общою вѣсѣмъ троимъ простотою и ясностью мистическаго чувства. Для насъ они являются ступенями, уводящими отъ современной, жившей рядомъ съ нами, курнетки къ болѣе отдаленной, но тоже современной и такой доступной Терезы и отъ нея къ волиѣ неключительному образу Осевана — ступенями уводящими въ глубь міра мистической жизни. Такъ ли одни эти три образа эреди современной жизни? Достаточно вспомнить, что миссіонеры и теперь рискуютъ жизнью въ далекіхъ странахъ, что монастыри и теперь переполнены юными затворницами, что Мари — Анжелика, какъ и сестра Тереза, были окружены сочувствующими подругами, каждая въ своей и столь разной по общественному положенію средѣ, достаточно обратить вниманіе на появляющіяся вблизи на улицахъ Парижа бѣлыя фигурки причастницъ въ подвѣчныхъ одеждахъ всмотрѣться въ ихъ сосредоточенно счастливыя лица, достаточно замѣтить кажущіеся лишь подробностью пейзажа силуэты монахинь на улицахъ или прочесть многократныя жизнеописанія монахинь, чтобы понять, что эти образы Мари-Анжелики, Терезы и Осевана тѣсно связаны съ общимъ теченіемъ современной жизни, что они не являются одиночными исключеніями, что, напротивъ, они окружены толпою близкихъ имъ во духу людей, и почувствовать, что подземное озеро мистической жизни полно глубинныхъ водъ.

Всецѣло яринадлежа нашему вѣку и въ то же время близкія образамъ минувшихъ вѣковъ, они даютъ возможность заглянуть въ воды этого озера внѣ оффиціальной теологической литературы и внѣ воинствующаго католицизма, соединеннаго съ поли-

тическими доктринами. Они поназывают намъ основу религіознаго подвижничества въ самомъ тайномъ и сокровенномъ. Эта тайная мистическая жизнь Франціи почти не видна на поверхности и почти не принимается въ расчетъ, когда говорятъ о современной Франціи. Два міра такъ раздѣлены, что съ одного берега не видать другого. Лишь иногда вспоминаютъ объ этихъ вѣчно живущихъ въ глубинѣ Франціи силвахъ, когда, канъ въ сказнѣ, высовывается изъ озера рука и увлекаетъ съ нашего берега только что стоявшаго среди насъ человѣка, канъ это было недавно съ Жаномъ Кокто, современнымъ среди современныхъ, только что бывшемъ утъ рядомъ съ нами и вдругъ исчезнувшемъ, чтобы далскимъ голосомъ заговорить съ дру-

гого берега. Есть зрительный образъ, яснѣе всего рисующій эту двойную жизнь Франціи. Надъ городомъ Парижемъ высится Эйфелева башня, видимая со всѣхъ точекъ Парижа; на ней, канъ символъ современной технической эпохи, горитъ автомобильное имя Ситроена. Но если, отвернувшись отъ его мигающихъ свѣтовъ, взглянуть въ свѣтлое небо Парижа, бѣлымъ маревомъ возникаетъ другое зданіе, канъ же видимое отовсюду въ Парижѣ—символъ мистической жизни Sacré-Coeur. Они оба царятъ надъ Парижемъ и, не зная, не жлая знать другъ о другѣ, по-своему вліяютъ на путь Франціи.

Ю. Сазоновъ.

СОКРОВЕННЫЙ СМЫСЛЪ СОБЫТІЙ ВЪ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ.

(Мистика и Психологія).

Слава Пресвятой Богородицѣ.

«Низложилъ сильныхъ съ престоловъ и вознесъ смиренныхъ».

Лн. 1-52.

Чтобы покаять, что яереживала и переживаетъ во времена господства сатанинской власти въ Россіи Православная Церковь, а также и тѣ событія за границей, которыя извѣстны подъ именемъ «церковной смуты», — необходимо изобразить состояніе русской церкви въ то время, когда христіанская религія называлась господствующей въ государствѣ. Ибо власть сатаны надъ Россіей есть результатъ ея поведенія въ тѣ будто бы счастливыя времена.

«Предадимъ его сатанѣ, дабы научился не богохульствовать.» Напрасно было бы пугаться столь, казалось бы, дерзкаго съ нашей стороны опредѣленія происходящаго. Достаточно всякому грозный и предупреждающій голосъ Господа въ Апокалипсисѣ Ангеламъ Церкви, чтобы понять, какъ тяжело бываетъ тѣмъ, кто научился вѣсть идоложертвенное и не поступать по любви.

Что можетъ быть болѣе сомнительнаго, и болѣе опаснаго, и болѣе отвѣтственнаго, чѣмъ тѣсная связь Церкви Христовой и государства! Какъ сочетать желѣзную необходимость, которая царитъ въ государствѣ, съ кроткой любовью, требуемой отъ пастырей, пасущихъ Христово стадо. «Не властвуйте надъ Божиимъ наслѣдіемъ, а ядавайте примѣръ.» Только святые могли бы управлять истиннымъ христіанскимъ государствомъ. Но, если во главѣ его стоятъ люди не только не святые, но часто безсрдечны*), то тяжело и кестеряимо становится положеніе Церкви Христовой

*) Въ послѣднія десятилѣтія цѣлый рядъ событій-символовъ указывалъ на отсутствіе любви со стороны властвующихъ и на ихъ безсрдечіе къ народу, какъ бы взывалъ къ совѣсти царской, напр. «Ходынка», разстрѣлъ рабочихъ въ СІБ 9 января 1905 г.

и ея представителей въ странѣ, гдѣ религія любви только на словахъ зовется господствующей. Вѣдь слово въ Божіемъ мірѣ не произносится напрасно. И если каждый изъ насъ за каждое слово дастъ отвѣтъ Богу, то, конечно, и государство за неисполненіе (хуже, за явное извращеніе) слова, копнѣтъ гнѣвъ Божій на день гнѣва. И, если Церковь не сумѣетъ сохранить Христово достоинство въ такомъ государствѣ, то наступитъ и для нея время тяжелой расплаты.

Въ чемъ должно заключаться достоинство Христовой Церкви въ государствѣ, живо именующемъ себя христіанскимъ? Пассивно въ томъ, что церковь, — т. е. народъ истинно вѣрный Христу, — должна быть какъ бы живымъ нравственнымъ образцомъ для всѣхъ невѣрныхъ и плохо вѣрныхъ. Активно у пастырей церкви есть два орудія борьбы. Это — обличеніе, во-первыхъ. И нечеловачія объ униженныхъ, обижаемыхъ и жестоко наказываемыхъ, во-вторыхъ. Пастыри церкви, если они, дѣйствительно, чувствуютъ всю ненормальность, болѣе того, унижительность называться господствующей христіанской церковью тамъ, гдѣ на самомъ дѣлѣ, господствуютъ враги любви, должны непрестанно обличать злоупотребленія, какъ бы высоко не стояли обличаемые. Сначала тайно, ятомъ съ амвона передъ кародомъ Божиимъ. Обличенія должны быть настоячивы и безстрашны. Если данный обличитель съ амвона будетъ отправленъ въ тюрьму, то слѣдующій пастырь, ставшій на его мѣсто, долженъ повторить то же самое, и слѣдующій и т. д. Такимъ образомъ, церковь должна была бы обратиться изъ господствующей въ гонимую, т. е. фактически сдѣлаться тѣмъ, что она есть по духу въ неправедномъ государствѣ.

Второе активное действие пастырей церкви — непрестанное исцелование о младших братьях Христа, о тех, которые на низах жизни обременены непосильным трудом, муками нищеты и обездоленности. Чтобы их неслышимый никому стонъ через пастырскія уста становился слышимымъ во всехъ углахъ государствъ и отъ звуковъ его не могли бы найти себя поныя все несчастия.

Только, какъ святое исключеніе, проводилась въ жизнь эта пастырская обязанность. Вотъ что писалъ въ своихъ посланіяхъ по епархіи святой Епископъ Іоасафъ Бѣлогородскій: «многіе священники, не вѣжды и лукавые, оставивъ алтарь святыи, носятъ мірскимъ лицамъ въ притворъ Божественныя Евангеліе и Крестъ святыи цѣловать, тогда какъ явленіе Евангелія и Креста знаменуютъ Самого Спасителя нашего явленіе къ людямъ и все должны благоговѣйно сами подходить со страхомъ и смиреніемъ. Это Божіей славы уничиженіе. За это дашь отвѣтъ на Страшномъ Судѣ Божіемъ». Къ несчастію, такое высокое чувство служенія Богу было почти не свойственно русскому духовенству. Здѣшній судъ, здѣшніе чины казались страшнѣе и значительнѣе суда будущаго вѣка... Или вотъ, другой святой Епископъ — Тахонъ Задоискій пишетъ: «кто грѣшитъ — обличай, это есть званіе священническое! Кто бы ни былъ — все равно! Почтеніе, званіе! не бойся! Берегись молчать! Да не угодобишься нечеловѣку, который не знаетъ, хотя воры напали на домъ. Обличай!» Одинъ священникъ его епархіи, судимый за челоуѣкоугодливость, извинялъ себя, что онъ сдѣлалъ это для помощника губернатора, — Святитель усилилъ наказаніе. Но не похоже ли это на сказку! Развѣ такъ бывало обыкновенно. Между правителями государства и русскимъ духовенствомъ во что бы то ни стало долженъ царить миръ! «Духовенство наши помощники, они не должны намъ мѣшать!» — вотъ что говорили христіанскіе правители. Они третировали духовенство. Презрительная кличка — попы! — беззастѣнчиво пускалась въ ходъ всякій разъ, когда священнослужители не спѣшили угождать свѣтскому начальству.

Конечно, не подъ силу было большинству священниковъ бороться съ властителями міра сего; поэтому на Руси средне-хорошіе іерей были немощны. Немоощь это своего рода спасеніе, какъ бы уходъ отъ зла подъ кровъ смиреннѣйшій. Выработался даже особый типъ русскаго сми-

реннаго іерей безъ всякихъ видимыхъ положительныхъ способностей (защитный цвѣтъ!), безгласныхъ, только добрыхъ и молитвенниковъ.

Но не этимъ смиреннѣйшимъ и не тѣмъ святымъ принадлежало видное мѣсто въ государствѣ, не они давали тонъ Христовой церкви, будто бы торжествующей въ Россіи. Переходящее въ привычку вкушеніе идоложертвеннаго — вотъ откуда начинается несчастіе официальной церкви и ея отпаденіе отъ Христа.

Въ какомъ видѣ вкушалось идоложертвенное? Лживые друзья церкви Христовой, объявляющіе ее господствующей въ государствѣ, конечно, въ совѣсти своей чувствуютъ, какая страшная угроза заключается для нихъ въ пастыряхъ, если тѣ заговорятъ съ ними Духомъ устъ Божіихъ. Поэтому они спѣшатъ подѣлиться съ представителями церкви своимъ богатствомъ, лживостью, облечь церковь во всю торжественность своихъ прерогативъ. Устанавливается нѣкая пріятная связь.

Совсѣмъ невозможно вступить въ пріятную связь со св. Іоанномъ Златоустомъ, но его можно гнать всю жизнь и замучить. Невозможно вступить въ пріятную связь съ св. Гермогеномъ, но его можно умиротворить голодомъ. Невозможно вступить въ пріятную связь съ св. Митрополитомъ Филиппомъ, но его можно сослать въ отдаленный монастырь, содрать съ него архіерейское облаченіе. И, если онъ въ ссылкѣ продолжаетъ молиться о водвореніи правды и мѣшастъ жить своими молитвами, можно послать Малюту и прервать молитвы въ его земной жизни.

Впрочемъ, конечно, и роскошь и почетъ возможно принимать, какъ нѣчто постороннее, присущее сану, не растворя ихъ сладости въ сердцѣ. Плохо, когда почетъ становится необходимостью. Въ идоложертвенномъ есть ядъ, постепенно проникающій въ сердце и измѣняющій христіанское сознаніе. Нѣкоторыя, сначала кажущіяся нежными, черты архіерейскаго быта на Руси глубже раскроютъ передъ нами картину печестія официальной церкви. Вспомнимъ, напримѣръ, что архіерейскій ритуалъ считалъ неприличнымъ епископу ходить пѣшкомъ по городу. Архіерей, кромѣ соборной службы, «являлся» среди народа только въ закрытой каретѣ. Если мы сопоставимъ съ этимъ явленіе Христа среди народа — мы почувствуемъ ужасную разницу между Главой Церкви и тѣмъ, кто оставленъ на землѣ, чтобы быть Его образомъ. У cadaго изъ насъ съ дѣтства

остались впечатлѣнія отъ архіереевъ, какъ отъ чего то страшноватаго. Величіе, которое окружало ихъ въ соборахъ, рабобѣиный страхъ, который они внушали мелкимъ священнослужителямъ, таивственность ихъ закрытыхъ каретъ — все это ложилось на душу ребенка тѣмъ чувствомъ, которое лучше всего охарактеризовать, какъ полная противоположность любви. Такое впечатлѣніе производили они, несомнѣнно, и на простой народъ. Для сильныхъ міра сего архіерей былъ почетный и въ то же время свой человѣкъ, но даже и здѣсь его окружало «присущее сану» холодное сіяніе. Этикетъ архіерей — обратный простотѣ. Между нимъ и людьми искусственно создавалась пустота пропасти. Конечно, это должно было угнетать и ихъ самихъ. Но большинство не боролось, а отдавалось теченію.

Сравнительно съ обычнымъ обликомъ русскаго архіерей воть что говорится въ Библии, въ книгѣ «Эсфирь»: «Артахсерксъ сидѣлъ на престолѣ, облаченный во все величіе своего одѣвнія, въ золотѣ и самоцвѣтныхъ камняхъ, лицо его пламенѣло славою, и былъ весьма страшенъ».

Теперь предложимъ вопросъ: къ кому былъ ближе своимъ церемоніаломъ русскій архіерей: къ Христу среди народа или къ Артахсерксу, сидящему на престолѣ? И еще вопросъ, какаа разница въ церкви Христовой между іереемъ и епископомъ? Только въ степени любви къ народу. Богодать епископа разнится отъ благодати священника только большей силой любви.

Архіерей это малое солнце любви, отъ его лучей должно радоваться сердце каждаго нищаго странника (какъ отъ образа Христа на землѣ). Но какъ могли радоваться въ Россіи нищіе странники, если ихъ не пускали въ соборы и даже гнали отъ соборной паперти.)*

Небесная іерархія! Чѣмъ выше чинъ, тѣмъ сильнѣе льется любовь. Какое счастье маленькому человѣчку жить подъ властью такой іерархіи! А въ іерархіи артахсерксовъ: чѣмъ выше сановникъ, тѣмъ страшнѣе и холоднѣе бѣдняку. Пустота, холодъ и страхъ — вы, конечно знаете, какому духу свойственны эти прерогативы.

Почему многіе теперь боятся и ненавидятъ христіанскую монархію? Должно быть, не потому, что познана ими на опытъ, какъ небесная іерархія.

*) Теперь въ СССР, гдѣ Церковь Христова гонима, народъ безъ разбора допускается во всѣ храмы.

Но какъ чувствовалъ себя Христосъ — Глава Церкви — въ государствѣ, гдѣ Его религія была господствующей и гдѣ чловѣка въ рубищѣ гнали отъ соборной паперти? Но чловѣкъ въ рубищѣ — это вѣдь и былъ Самъ Христосъ.

Холодъ земной іерархической власти постепенно заползалъ въ сердце русскаго епископа и становился наслѣдственнымъ. Вмѣстѣ съ архіерейскою мантией епископъ облачался въ холодъ государственной официальности и дѣлался слабо доступнымъ любви. — «Вы забыли, Владыко, Христа!» — воскликнулъ однажды докторъ Гаазъ, среди замершаго въ страхѣ собранія, митрополиту Филарету, остановившему его въ качествѣ председателя за то, что не въ мѣру хлопоталъ о смягченіи тюремнаго режима. «Страхъ» собранія оказался напраснымъ, митрополитъ не разсердился и даже сознался, что въ этотъ моментъ Христосъ его позабылъ.

Были святые епископы, но они снимали архіерейское платье и надѣвали нищенское, служа ближнимъ. Прочитайте въ житіи Св. Тихона Задонскаго, какъ онъ посѣщалъ заключенныхъ въ темницѣ, или житіе Св. Іоасафа Бѣлогородскаго, какъ онъ по ночамъ, переодѣвшись въ платье своего слуги, ходилъ на окраины города помогать бѣднякамъ.

Вмѣсто того, чтобы показывать примѣръ кроткаго обращенія — «съ кротостью наставляй противниковъ, не дасть ли имъ Господь покаянія къ познанію истины» — официальная церковь начинала замѣтывать у злого государства средства и методы его борьбы съ врагами. Не говоримъ о кострахъ инквизиціи (хотя вѣдь и у насъ въ Россіи кой-кого сожгли), пѣтъ, но крутыя мѣры противъ сектантовъ, запрещенія, ссылки, тюрьмы, монастырскіе каменные мѣшки — все это слѣдуетъ назвать благопріобрѣтеннымъ вкусомъ государственной необходимости и утратой вкуса любви Христовой.

Отрава идоложертвеннымъ становится совершенно губительною для видимой Церкви Христовой, когда представители ея сами становятся на защиту злыхъ установлений несправедливаго государства. Возьмемъ примѣры. Во время крѣпостнаго права можно было отслужить молебенъ о возвращеніи къ господину бѣлаго раба. Однако воть что читаемъ въ Библии: «Не выдавай раба господину его, когда онъ приближитъ къ тебѣ отъ господина своего. Пусть онъ живетъ у тебѣ въ мѣстѣ, гдѣ ему поправится среди жилищъ твоихъ. Не притѣсний

его» (Второзк. XXIII: 15-16). Вы чувствуете, какой нѣжный, любовный тонъ, какъ печалуетсѣ Господь объ участи бѣлаго раба. Поистинѣ же этимъ строчкамъ можно судить, кто ближе Богу, рабъ или господинъ. Такъ говорится еще въ Библии, а Христосъ вѣдь пришелъ «не нарушить, а исполнить законъ». Черносотенствомъ въ Россіи именовалось общество (къ нему примыкали многіе видныя священнослужители) не только заприцававшее, но и проповѣдывавшее, какъ нѣчто божественное, дѣйствіе злой власти. Страшный нѣтъ черносотенства и до сихъ поръ еще не изжитъ русскимъ духовенствомъ. Совсѣмъ недавно автору этой статьи молодой монахъ, ссылаясь на катехизисъ, старался доказать необходимость смертной казни. Какое несчастье для церкви Христовой, когда монахи (ангелы — лучи Христовой любви) съ ожесточеніемъ защищаютъ смертную казнь.

Возьмемъ еще болѣе удручающій примѣръ. Очень высокъ по жизни и по своимъ сочиненіямъ Еп. Оеофанъ Затворникъ. Передъ нимъ нельзя не благоговѣть. Его письма-поученія исполнены святой мудрости. Тѣмъ болѣе читать нѣкоторые строки его писемъ, гдѣ попадается слово «вѣшать» и другія выраженія, свойственные дурнымъ властителямъ. На немъ также духовно отразилось ядопечное состояніе церкви. Въ дѣлахъ вѣры еп. Оеофанъ рекомендуетъ своимъ корреспондентамъ прибѣгать къ помощи свѣтскаго начальства (т. е. къ пасилю въ дѣлахъ вѣры). Вотъ въ такомъ трудномъ-нравственномъ состояніи находилась у насъ церковь къ концу 19 вѣка — даже почти святые были отравлены тлѣтельностью несправедливаго государства.

Теперь необходимо спросить, гдѣ же яри столь опасномъ положеніи видимой церкви, находится та истинная Христова Церковь, которую врата адовы не одолѣютъ? Она уходитъ подъ сльдъ, дѣлается незамѣтной, перестаетъ свѣтить. Тѣжнмъ, безмѣрно тяжкимъ становится крестъ Христовъ въ Церкви, которая отдала себя во власть злого государства. Гдѣ же носители зтого креста? Только случайная встрѣча можетъ открыть передъ нами ихъ трудъ.

Прошлое лѣто мнѣ пришлось мѣсяцъ проработать на лѣсопильномъ заводѣ. Десяти часовой рабочей день высасывалъ изъ насъ всѣ физическія и духовныя силы. Къ окончанію работы человекъ былъ какъ бы весь выжатъ. По инерціи можно было добратъ до своей комнаты и въ изнемо-

женіи сѣсть: никакой мысли, никакого душевнаго движенія не возникало въ организмѣ. Такая работа, длящаяся мѣсяцы и годы, родитъ или озлобленныхъ мечтателей всеобщаго разрушенія, или святыхъ. На заводѣ служилъ итальянецъ, надъ нимъ всѣ смѣялись — онъ былъ слишкомъ кротокъ; на работѣ, гдѣ стояла среди многихъ русскихъ непрерывная брань (своего рода вдохновеніе), онъ улыбался улыбкой изнеможенія, но не терялъ своей ласковости; всѣ съ ненавистью говорили о хозяинѣ завода, онъ его славилъ. Немножко пьяный, онъ яблѣ за обѣдомъ въ каantinѣ какія-то трогательныя пѣсни, и свѣтящаяся улыбка не сходила съ его лица. Но онъ шокировалъ наше общество мертвѣски уставшихъ и угрюмыхъ отъ сверхмѣрнаго труда людей, и его гнали изъ столовой. Однажды, возвращаясь съ завода, я увидѣлъ его на дорожкѣ: онъ лежалъ вытянувшись на землѣ и не то пѣлъ, не то стопалъ — я вдругъ услышалъ слова: Ave Maria. Пройдя мимо, я перекрестился и помянулъ его: внезапно сердце мое обликлось слезами и все внутри какъ то растаяло отъ блаженной любви, и я понялъ, что прошелъ сейчасъ мимо распятаго Христа.

Кто, брошенный въ трюмъ жизни, находитъ силы не озлобляться, кто не забываетъ Бога, хотя всепмять его какъ бы отшиблена и никакихъ духовныхъ силъ нѣтъ — то вотъ тутъ-то и есть Церковь, которую врата адовы никогда не одолѣютъ.

Вспомнимъ теперь, что святое терпѣніе есть главное качество русской православной Церкви. Русскій человекъ умѣлъ не только терпѣть всѣ безчинства и прихоти верховодовъ жизни, но и молиться за нихъ. Почти невозможно было разыскать въ народѣ этихъ настоящихъ православныхъ людей, затерянныхъ среди множества будущихъ большевиковъ. Это поистинѣ была Церковь подъ сльдомъ, возглавляемая также невидимыми, добрыми смиренными іереями.

Вотъ небольшая психологическая картинка, изображающая трудъ русскаго праведника. Мы ѣхали на истреблѣнныхъ, — рассказывалъ мнѣ знакомый, — съ однимъ дальнимъ своимъ родственникомъ. Приѣхали въ село. У одной хаты стоялъ пожилой мужикъ, ямщикъ. Мой слутникъ, не знаю почему, — не понравилось ли ему лицо, зтого человека или онъ былъ озлобленъ долгой тряской въ телѣжкѣ, — вдругъ съ неистовой бранью набросился на ямщика. Брань длилась такъ долго, что я былъ нравственно измученъ. Однако

ямщикъ рѣшительно ничѣмъ не выразилъ своего оскорбленія, напротивъ, непрерывно низко наклонялся обидчику, снlessly тотъ не выдумывалъ новыхъ и отвратительныхъ ругательствъ. Нанонецъ родственникъ мой утихъ. Наединѣ я спросилъ у ямщика, отчего онъ не отвѣчалъ оскорбителю. — «Да, если бы я, баринъ, вздумалъ отвѣчать, то они бы еще сильнѣе пришли въ гнѣвъ, а я кланялся — имъ и стало легче, и отошло». Конечно, въ этомъ разсказѣ отсутствуетъ одна деталь, главное: только человѣкъ постоянно творящій молитву въ состояніи такъ противостать злобѣ.

Помню въ 23 году во время ночной службы въ храмѣ Засимовой пустыни (90 верстъ отъ Москвы) невдалекѣ отъ меня молилась молодая женщина изъ простыхъ. Я не столько подѣлалъ, сколько удивленно и благоговѣнно ощущалъ ее. Казалось то не былъ человѣкъ, а живая, стройная, высокая свѣча, горящая прямо передъ престоломъ Божиимъ.

Таковы образы церкви Христовой подъ спудомъ. Но вѣдь это ненормально! «Вы свѣтъ міра» — сказано апостоламъ и въ лицѣ ихъ будущей церкви: — «Зажегши свѣчу не ставите ее подъ спудомъ, а на подсвѣчникъ, чтобы свѣтила всемъ въ домѣ».

Наше время необычайное: — на нашихъ глазахъ Господь выводитъ свою церковь изъ-подъ спуда. И скоро она засвѣтитъ на весь міръ. Но чтобы и всемъ участвовать въ общей радости, необходимо было пережить смертельную скорбь.

Наступаютъ долгіе годы, когда русская земля должна родиться вновь, чтобы снова принять Божій образъ. Долгіе годы — страшные годы. «Продадимъ ихъ сатанѣ, дабы научились не богохульствовать». Сатанѣ разрѣшается владѣть Россіей. Но Господь — неужели Онъ совсѣмъ ушелъ изъ Россіи? Нѣтъ, Онъ остается, но только съ тѣми, кто согласенъ принять отъ Него крестъ — крестъ исправленія, мукъ, очистительнаго огня. Непомѣрныхъ страданій! До того запущены духовныя пути Россіи, что только адъ, придвинувшійся къ самому сердцу, въ состояніи разбудить его и заставить покаяться. — Вы помните эти пустыя весны въ Россіи? Такъ же какъ прежде распускались деревья и цвѣли цвѣты, но на сердцѣ у насъ была смерть. Вокругъ насъ не было воздуха — мы были заключены въ духовную тюрьму. И дено и поно мучили насъ издѣвательствомъ надъ всемъ, къ чему мы привыкли въ жизни, какъ къ милому и единственному, казалось.

Только одинъ былъ способъ отказаться отъ креста—это поклониться сатанѣ, всей той лжи, которую онъ принесъ съ собой, предать все святое.

Вотъ самое характерное, что принесло съ собой время, именуемое засиліемъ большевиковъ: — нужно было или принимать крестъ и чувствовать всю его тяжесть, или дѣлаться предателемъ любви и Христа. Средняго выхода не было.

И тотъ, кто падалъ, тотъ уже долженъ былъ падать до конца и, не отрываясь подобострастно лобызать лику звѣря. Кому становилось не въ мочь, возврата назадъ не было. Если мы вспомнимъ смерть несчастнаго Андрея Соболя или смерть Сергѣя Есипина, мы поймемъ въ чемъ дѣло. И много смертей предстоитъ еще впереди, ибо очень лукавъ и гнусенъ звѣрь. И нѣтъ силъ, предавшему себя, иначе, какъ наназаніемъ себя смертью избавиться отъ его смрада. Будемъ молиться, чтобы Господь послалъ имъ покаяніе.

Какъ намъ изобразить теперь состояніе русской церкви при большевикахъ? Она, подобно государству, предается на произволъ судьбы, видимо какъ бы лишается помощи Божіей. Поэтому у постороннихъ впечатлѣніе, что церковь русская гибнетъ, какъ и сама Россія. Но это не такъ. Что же происходитъ на самомъ дѣлѣ?

Можь русской православной церкви, какъ мы уже говорили, держалась на святомъ терпѣніи незамѣтныхъ, затерянныхъ въ народѣ тружениковъ, истинныхъ слугъ Христа. Они несли всю тяжесть Его креста. И вотъ по тому положенію, въ канонѣ находились они, начинается перестраиванье русской видимая церковь. Она тоже прежде всего должна научиться терпѣнію. Эти труженики спасались безъ всякаго духовнаго руководства. И вся русская церковь остается какъ бы безъ руководства. Все колеблется. Епархіальная власть, вслѣдствіе различныхъ причинъ: и гоненія на епископовъ, и трудности сообщенія, и растерянности архіереевъ, оказавшихся совсѣмъ въ непривычныхъ условіяхъ — эта власть почти исчезаетъ. Спасайтесь сами какъ знаете! Въ особенности, положеніе становится запутаннымъ, когда патріархъ въ заточеніи и появлялся цѣлый рядъ какихъ-то непонятныхъ черновныхъ развѣтвленій: обновленческая, живонцерковная и мн. др. Я слышалъ на епархіальномъ съѣздѣ въ Москвѣ (23 г.) настоящій вопль одного сельскаго священника: полтора года верстъ исходилъ! У всѣхъ самыхъ уважаемыхъ благочинныхъ побывалъ — только

руками машутъ, сидятъ, боятся и сами ничего покаять не могутъ.

Вся жизнь уходитъ въ приходы — тамъ молитвенники, тамъ исповѣдники. Тамъ у прежнихъ прохладныхъ и сыто-равнодушныхъ протоіереевъ и діаконовъ родится горячая вѣра и рещиственное усердіе. Появляется особый типъ священниковъ какъ бы апостольскаго рода: ютятся въ церковныхъ погребахъ, устроивъ тамъ молеельни, она обходятъ по цѣлому городу, ища разсѣпанныхъ своихъ овецъ, спасая и собирая повсюду Христово стадо.

Съ самаго начала безруководство церкви какъ бы освящается самымъ патріархомъ. На него жалуются, что онъ безвластный, поддается вліянію, не твердъ. Но кто это жалуется на патріарха? Тѣ, кто привыкли къ твердости оберпрокурорской опеки, кто самъ былъ властекъ (при помощи чиковъ полиціи) и теперь потерялъ почву подъ ногами.

Однако патріархъ твердъ въ двухъ своихъ основаніяхъ: онъ мужественный, почти святой исповѣдникъ Христа; когда онъ появляется передъ большевицкимъ судилищемъ, его достоинство столь высоко, что судьи обращаются въ подсудимыхъ, а онъ въ судью. И второе: патріархъ умѣлъ терпѣть. Но не естли эти качества—терпѣніе и исповѣданіе вѣры — тѣ единственные качества, которые Господь требуетъ у православныхъ въ наше время испытаній. Властный человекъ будетъ только мѣшать. Какіе нужны особые приказы, когда все дѣло только въ терпѣніи и терпѣніи, и еще въ неустанной молитвѣ.

Отчего народъ такъ полюбилъ своего патріарха? Да потому, что патріархъ былъ духовный представитель того самаго Святого народа, который спасался самъ и спасалъ православную церковь въ незамѣтности своей, безвластности своей, горячей вѣрѣ своей, въ беззлобіи своемъ.

Русская православная Церковь выдѣлила, какъ свой особый, изъ святой немощи ея рожденный, типъ русскаго пастыря добраго. У этого пастыря нѣтъ никакого внѣшняго блеска, онъ простъ и кротокъ, кротко-благодетенъ. Не строгъ! но все идетъ къ нему не потому, что онъ не строгъ, а потому, что любятъ его, и онъ самъ любитъ всехъ. Онъ умѣетъ разговаривать съ духовными дѣтьми сердцемъ, и всякій приходящій къ нему получаетъ утѣшскіе. Таковъ былъ и патріархъ: равный среди равныхъ, святой среди святыхъ.

Что такое живая и прочая церкви? Отличаются ли чѣмъ-нибудь отъ единой,

святой, соборной и апостольской. Только однимъ: нежеланіемъ нести крестъ Христовъ. Но такъ какъ въ Россіи нѣтъ теперь средняго положенія, то пришлось пойти и поклониться сатамѣ и получить отъ него разрѣшеніе основать подъ его покровительствомъ «новыя» церкви. Этимъ церквямъ гарантирована покойная, прежняя жизнь. И сюда потянулись все испуганные, все слишкомъ возлюбившіе земныя блага, все славолубивые, все кетерпѣливо-властные, все злобно-обиженныя. Но, конечно, эти сборища различныхъ наименованій объединяютъ только «пастырей», овецъ у нихъ нѣтъ, ибо одновременно: вѣрующіе въ церковь Христову и кланяющіеся сатамѣ — міряне исчезли изъ Россіи. Кто идетъ къ сатамѣ, проклиная церковь.

Въ этихъ новыхъ «церквяхъ» пороки прежней официальной церкви приняли, какъ это всегда бываетъ у большевиковъ, каррикатурный характеръ. Митрополиты и епископы у нихъ въ такомъ изобиліи, какого не только никогда не бывало, но, вообще, и быть не можетъ. Происходитъ настоящая вакханалія клобуковъ, митръ и камилавокъ.

Въ Церкви же истинной православной теперь осуществляются слова пророчества: «всякій доль да наполнится, и всякая гора и холмъ да понизятся, кривизны выпрямятся и неровные пути сдѣлаются гладкими. И узритъ всякая плоть спасеніе Божіе». Спящая, истинная православная Церковь освобождается теперь изъ подъ сна, и все остальные православные люди испрапляются терпѣніемъ и пѣрностью Христу, чтобы сравниться съ тружениками Господа — все встрѣчаются и соединяются въ любви. Предатели въ рукахъ сатаны — или исправятся, или будутъ окончательно осуждены.

Чтобы понять, откуда пришла заграничная «церковная смута» мы должны точно уяснить себѣ, что означала политическая эволюція патріарха Тихона: отъ рѣзко отрицательнаго отношенія къ большевикамъ (предержавшей власти) до полнаго какъ бы примиренія съ ними въ заглаваніи*). Патріарху, какъ русскому епископу, надлежало пройти также путь очищенія отъ

*) Невозможно и неприлично, какъ это иногда прикпото, толковать дѣйствія патріарха — то, какъ его собственныя, то, какъ навѣяныя большевиками.

наслѣдственного порока русской официальной церкви: преобладающей власти придавать значение большее, чѣмъ Богу. Передъ смертью патріархъ до конца понималъ, что судьба Россіи всегда была и будетъ въ рукахъ Господа и никакая власть — ни прежняя царская, ни теперешняя — не въ состояніи ничего измѣнить въ промыслахъ Божіихъ. Дѣло церкви есть дѣло духовное (молитвенное), и всякое съ ея стороны воязвѣніе того или иного политическаго порядка не только неудобно Богу, но и есть явный ропотъ на Его волю. «Воздай-те Кесарево — кесарю» — и ни на йоту больше — и каждый зорко наблюдай за собой, чтобы не власть во вкусъ идоложертвеннаго.

Это стало теперь яснымъ. Желаніе Господа, чтобы всѣ взоры обратились только къ Нему, при полномъ отсутствіи собственной инициативы во вѣнцѣхъ.

— Не тогда, когда вы хотите, а когда Я хочу, — научитесь этой истинѣ, — вотъ что говорить Господь всѣми символами послѣднихъ лѣтъ.

Подобно патріарху, всѣ русскіе епископы подвергаются свѣщенныѣмъ испытаніямъ, чтобы очиститься отъ политическихъ страстей. Кромѣ того имъ надлежитъ приобрести (кто не имѣетъ) положительные качества Христовыхъ пастырей: «не вламывайте палъ Божіимъ наслѣдіемъ, а подавайте примѣръ стаду», и свой прежній холодъ замѣните любовью.

— Народу послужи! Забудь пока свое архіерейство! — вотъ истинное завѣщаніе добраго русскаго патріарха русскимъ пастырямъ.

Наступила пора и заграничнымъ русскимъ епископамъ понять смыслъ того, что дѣлается на Руси, и подвергнуться испытаніямъ. Крестъ Господень протягивается изъ Россіи и требуетъ, чтобы приняли его всѣ до сихъ поръ спокойно жившіе по старымъ традиціямъ. Идетъ провѣрка вѣрности Христу.

То, что называютъ «смутой», есть наступленіе необходимыхъ условій для испытанія заграничныхъ іерарховъ и, конечно, паствы. Сложное положеніе, въ какомъ каждый изъ нихъ находится теперь, есть слѣдствіе грѣховной индивидуальности каждаго. Или прозрѣетъ, наясъ въ своихъ старыхъ ошибкахъ, или будетъ все болѣе и болѣе запутываться въ сложности своего положенія и отпадать отъ истины и, значитъ, отъ Христа. Такъ же, какъ въ Россіи, среднее положеніе, по волѣ Божіей, уничтожено.

Характеристика отдѣльныхъ лицъ и положеній поможетъ яснѣе представить себѣ все сазнанное.

Митрополитъ Евлогій. Не кажется ли вамъ, прежде всего, что черты, которыми зарисованъ покойный патріархъ можно найти и у нашего владыки. Отсутствіе величія, благоустность, сердечность и отсутствіе блеска. Позволю себѣ процитировать писателя Бориса Зайцева: «Владыка въ церкви говорилъ о яутѣ, крестѣ. Стоялъ на амвонѣ, опираясь на ясохъ, въ яозѣ иѣенально утомленной, съ грустнымъ взоромъ добрыхъ глазъ изъ подъ очковъ. Тонъ его словъ всегда кроткій. И всегда медленная простота рѣчи. Менѣе всего онъ хотеть быть ораторомъ, дѣятелемъ какаго-то театра. На владыку не пойдешь, какъ ходить послушать знаменитыхъ проповѣдниковъ. Празднымъ и любопытнымъ онъ не кузень. Его рѣчь — бесѣда тихая, живая, сердечная».

Митрополитъ Евлогій уже давно смиреніемъ своимъ яонялъ и разгадалъ въ себѣ наслѣдственную болѣзнь русскаго епископата. Его любовь подсказала ему, отъ чего онъ долженъ отказаться и чему послужить. Въ свое время онъ не я присоедилился къ рѣзкой политической резолюціи Карловацкаго Собора. Но, конечно, и ему не легко далось, несмотря на природныя добрыя качества, необходимое очищеніе. Тѣ, кто наблюдали за нимъ съ начала церковной смуты, видѣли, какъ тяжело ему было проявлять на первыхъ порахъ необходимую твердость власти, на лицѣ его часто замѣчалась смертельная растерянность, но постепенно онъ свѣтлѣлъ и былъ моментъ необычайной явсальной радости, которая вдругъ засіяла на его лицѣ. Известно, что онъ непрестанно молился за тѣхъ, кого онъ не могъ не чувствовать своими врагами (разумѣется, одно изъ главныхъ условій выйти яобѣдителемъ изъ испытаній).

Не сомнѣваемся, что митрополитъ Евлогій избранникъ Пресвятой Богородицы, возрождающей и духовно направляющей въ наше время русскую православную Церковь. Всѣ, кто группируется около Пресвятой Богородицы, слишкомъ мягки, добросердечны, стараются избѣгнуть до времени рѣшительныхъ дѣйствій. Вотъ причина, я почему онъ такъ долго не пользовался всѣми своими правами. Но яосмотрите теперь, когда яо ояреѣленію свѣще, настало время дѣйствовать рѣшительно — какъ онъ твердъ, сохраняя всю свою сердечность и любовь. И какое глубокое, благоустное спокойствіе царитъ въ немъ и

вокругъ него. Когда идетъ небесная сила, какаѣ сила можетъ ей воспрепятствовать!

Небольшое психологическое замѣчаніе. Говорятъ: митр. Евлогіи, когда ему было выгодно, мирился съ синодомъ, а теперь показалъ свое настоящее властолюбіе. Но неужели властолюбивый человѣкъ не впалъ бы немедленно въ административный восторгъ, получивъ власть отъ патріарха всея Руси? Скромность митр. Евлогія, напротивъ, заставила его испугаться власти, а уваженіе и любовь къ старѣйшему митр. Антонію наставляли не проявлять своихъ правъ. Онъ бы и теперь ихъ не проявилъ, но вдумайтесь въ то, что произошло на собраніи собора и вы поймете, что онъ буквально былъ вытолкнутъ оттуда, ибо темныя силы, владѣвшія этимъ собраніемъ, жаждали смуты, разумеется, не подозревая (какъ это часто бываетъ съ ними), что тѣмъ самымъ исполняютъ Божію волю: качать нелытаеиъ заграничныхъ іерарховъ.

Когда смотришь на митр. Антонія, чувствуешь его величіе и властность, но уже въ быломъ. Эти его прежнія качества ушли въ глубину и изрѣдка поблескиваютъ. Въ сущности, онъ сдѣлался его камнемъ преткновенія. Ему бы теперь хотѣлось всѣхъ любить, но мѣшаетъ старое. Только по инерціи онъ что-то еще возглавляетъ. Сердце его перестало требовать покончить все земное и зоветъ къ любви. Поэтому ему часто приходится испытывать двойственное положеніе. По направленію, взятому архіерейскимъ синодомъ, онъ врагъ (или полуврагъ) Сергіевскаго Подворья, но въ храмѣ Подворья съ амвона онъ признается, что плакалъ отъ радости (съ амвона вѣдь не говорить неправды), что такъ прекрасно все здѣсь и такъ хорошо все поставлено. — Архіерейскій соборъ вынесъ рѣшеніе, что «Америк. Христ. Союзъ Мол.» учрежденіе масонское и антихристіанское, и тотчасъ послѣ этого рѣшенія синода (имъ возглавляемаго) митр. Антоній пишетъ письмо въ «Союзъ Амер. Христ. М.» съ увѣреніемъ своей неизмѣнкой дружбы къ нему. Но развѣ въ такихъ дѣлахъ можетъ быть двойственность? Или «Союзъ» есть кѣ-то крамольное Христу, и тогда митр. Антоній, пишущій ему любовныя письма, становится также враждебнымъ Христу (ибо вѣдь здѣсь кѣ-то шутокъ), или Архіерейскій синодъ поступаетъ враждебно Христу (потому что именовать антихристіанскимъ то, что таковымъ не является, значитъ быть враждебнымъ Христу). Чѣмъ можетъ реагировать паства Западно-Европейскихъ Православныхъ

Церквей на столь соблазнительныя дѣла: только молитвой за митр. Антонія, равно, какъ и за всѣхъ членовъ Архіерейскаго Собора, подвергаемыхъ огненному испытанію.

Епископъ Векіаминъ.*) Дѣйствія еп. Векіаминна съ особой яркостью говорятъ о наслѣдственномъ пороѣ русскаго епископата: свое архіерейство онъ ставитъ вѣ любви къ паствѣ. Онъ уѣхалъ отъ любящихъ и любимыхъ имъ учениковъ и паствы, уѣхалъ къ паствѣ, которая нуждалась въ немъ не болѣе, какъ во всякомъ священнослужителѣ. Бросилъ начатое дѣло руководства будущихъ духовныхъ лицъ, дѣло священнос въ наше время отсутствія духовныхъ школъ въ Россіи. Что же заставило его уѣхать?

— Для меня церковь выше всего! — вотъ что отвѣтилъ онъ друзьямъ на этотъ вопросъ. Подъ церковью въ данномъ случаѣ онъ разумѣлъ группу епископовъ за границей, враждебныхъ митр. Евлогію, въ митрополіи и подъ непосредственнымъ началомъ котораго состоитъ Сергіевское Подворье и Богословскій Институтъ при немъ. Но можно ли назвать церковью Христовой на землѣ такую церковную власть (въ настоящемъ случаѣ Архіерейскій заграничный синодъ), подчиненіе которой влечетъ за собой разрушеніе дѣла любви. Дѣло Христово на землѣ есть жизнь и любовь и, если что-нибудь грозитъ этому главному, необходимо поднимать глаза къ Небу, къ солнцу Правды, къ Единой истинной Власти, а не искать начальства по сторонамъ. Христосъ все одобритъ и благословитъ, что дѣлается ради любви и все отвергнетъ, что дѣлается только ради суборданціи.

Нельзя не удивляться въ случаѣ съ еп. Векіаминомъ тому, что въ дѣлѣ личной любви (вѣ своего архіерейства) онъ безупреченъ: почти все свое каловакъ раздавалъ бѣднымъ, не имѣлъ даже теплаго верхняго платья ради милостыни. Это еще глубже подтверждаетъ, что тутъ пороѣ наслѣдственный, безсознательный, вмѣстѣ съ архіерейской мантией. Будемъ надѣяться, что Господь скоро вмѣстѣ съ прозрѣніемъ даруетъ награду праведнику, подлежавшему исправленію на общихъ основаніяхъ, ибо у Бога нѣтъ лицепріятія.

*) Еп. Векіаминъ былъ инспекторомъ Богословскаго Института въ Парижѣ (Сергіевское Подворье) и внезапно уѣхалъ среди учебнаго года. Получилъ затѣмъ небольшой приходъ въ Сербіи.

Одно чрезвычайно важное замѣчаніе для характеристики членовъ Архіерейскаго Синода за границей. По свидѣтельству архіеп. Владимира и ея. Веніамина, ѣздившихъ лѣтомъ по порученію Митр. Евлогія въ Сербію для переговоровъ о мирномъ улаженіи конфликта — ихъ совѣщаніе съ прочими епископами происходило не только безъ предварительнаго молебна, но даже безъ общей молитвы передъ засѣданіемъ. «Было такое настроеніе — связалъ еп. Веніаминъ, — что и думать было невозможно о предложеніи общей молитвы». Если простые міряне въ наше время чувствуютъ необходимость постоянного горячаго исповѣданія вѣры и молитвъ, то отсутствіе молитвы при столь важномъ для церкви дѣлѣ безусловно говорить объ отсутствіи Христа среди этихъ іерарховъ.

Когда Господь отвернулся отъ государства или отъ иного какого-либо общества людей, и оно предадено своей судьбѣ, то темныя силы прежде всего ищутъ уязвимаго мѣста, чтобы проникнуть въ это общество и начать смуту, ведущую къ разрушенію. Вся Россія была свидѣтельницей, что послѣдняя смута при Императорскомъ дворѣ творилась якобымъ Григоріемъ Распутнымъ, котораго рекомендовали Государю, какъ «праведника», архіеп. Оеофанъ. После столь странной ошибки, виновнику ея слѣдовало бы, хотя бы на время русскаго разрушенія, обойтись съ активными выступленіями въ какихъ бы то ни было русскаихъ дѣлахъ (мало ли есть прекрасныхъ и спокойныхъ монасты-

рей для отдыха и нѣкоторой переоцѣнки своихъ цѣнностей), однако по отчетамъ о засѣданіяхъ Архіер. синода видно, что именно архіеп. Оеофанъ является тамъ первымъ верховодомъ. Можетъ ли это вести къ дѣламъ любви?

Въ чемъ заключается холодъ и въ чемъ любовь? Гдѣ Церковь и гдѣ только тѣнь Церкви? Благодарность благодѣтелю не можетъ никогда прекратиться въ сердцѣ, какъ не перестаетъ любовь въ истинномъ царствѣ Христа. Однако архіеп. Серафимъ, бывшій финляндскій, забылъ о благодарности: онъ не только не сѣвшилъ выразить Митр. Евлогію свою признательность за то, что спасенъ изъ тюрьмы, за то, что награжденъ прекрасней епархіей — нѣтъ, обратно, онъ сѣвшилъ принять власть надъ Митр. Евлогіемъ отъ его враговъ, онъ предлагалъ ему даже уйти изъ Парижа, оставить любимую и любящую яству. Вотъ, гдѣ нѣтъ Церкви, есть только тѣнь любви, всегда мстящей за любовь и холодъ людей, яредпочитающихъ какую угодно власть, только не власть Христа, только не любовь.

Все это видя и чувствуя, какъ должны мы, міряне, реагировать на церковное нестроеніе, чтобы занять подобающее мѣсто въ испытаніяхъ вѣрности Христу. Подобно нашему духовному вождю митр. Евлогію, мы должны молиться за его враговъ, такъ же, какъ и онъ молится за нихъ, — молиться, не дасть ли имъ Господь якая-нія къ язнанію истины.

Петръ Ивановъ.

СЪЕЗДЪ ВЪ АВСТРИИ.

Съ 30-го апрѣля по 6 мая происходилъ въ Австрійскихъ горахъ юго-восточный съездъ христіанской молодежи, устроенный всемірною христіанскою федераціей. Я очень счастливъ, что мнѣ удалось побывать на этомъ съездѣ и дни проведенные тамъ останутся однимъ изъ отрадныхъ воспоминаній моей жизни. Я видѣлъ скопленіе большого количества очень хорошихъ и симпатичныхъ людей, что не такъ часто въ жизни встрѣчается. И эти хорошие и симпатичные люди, принадлежащіе къ десяти разнымъ національностямъ и къ тремъ вѣроисповѣданіямъ, братски соединились въ прекрасной природѣ. На горахъ лежалъ снѣгъ, а въ горной долині дѣревя были въ полномъ цвѣтѣ. Общее настроеніе съезда было благоестное. Русскіе съезды, состоящіе изъ однихъ православныхъ людей, иногда бываютъ трудными, въ нихъ иногда обнаруживается духовное расхожденіе. Встрѣча разныхъ національностей и вѣроисповѣданій создала болѣе легкую атмосферу, потому что воля была направлена къ единенію. Я не собираюсь писать отчета о съездѣ, а хочу лишь подѣлиться своими впечатлѣніями и мыслями. Прежде всего нельзя не испытать волненія, когда видишь, что среди всѣхъ національностей возникаетъ христіанское движеніе молодежи. Рядъ поколѣній сходитъ съ горы въ долину и забываетъ о свѣтѣ горнаго міра. Подобно Строителю Сольвессу у Ибсена могли сказать: мы не строимъ уже колоколенъ и церквей тоже не строимъ, мы строимъ жилища для людей. Рядъ поколѣній молодежи все дальше и дальше уходилъ отъ Христа и христіанской вѣры, готовился къ тому, что бы нести въ міръ атеизмъ и матеріализмъ. Теперь начинается обратное движеніе, движеніе къ Христу. Растетъ новое поколѣніе, поколѣніе христіанской молодежи, которое понесетъ въ міръ свѣтъ Христовъ, Христову Истину и Правду. Это фактъ огромной важности,

который недостаточно оцѣнитъ современниками. И другой фактъ необычайно важенъ: встрѣчи, общеніе и сотрудничество христіанскихъ вѣроисповѣданій, единеніе христіанскаго міра. На Австрійскомъ съездѣ въ первый разъ активное участіе приняли католики и это имѣетъ очень большое значеніе. Количество православныхъ, католиковъ и протестантовъ было распределено приблизительно поровну. Преобладала австрійская группа, католическая по вѣроисповѣданію, и предсѣдательствовалъ католикъ изъ Граца, д-ръ Тайсъ, очаровательный человекъ. Первые два дня былъ священникъ Пфлиглеръ, вождь католической молодежи Австріи, а остальные дни монсеньоръ Шаугоферъ, тоже пріѣхавшій изъ Вѣны. Было три доклада: — «Иисусъ Христосъ и социальный вопросъ», прочитанный католикомъ монсеньоромъ Шауфгаферомъ (вмѣсто монсеньора Зейнсля, который не могъ пріѣхать, такъ какъ въ качествѣ канцлера Австріи долженъ былъ въ эти дни составить кабинетъ министровъ); «Иисусъ Христосъ и современная интеллектуальная жизнь», прочитанный протестантскимъ пасторомъ Зелэ, и «Иисусъ Христосъ и современная духовная жизнь», прочитанный мною, т. е. православнымъ.

Кромѣ того, ежедневно обсуждался такъ называемый экуменическій вопросъ, т. е. вопросъ о христіанскомъ единеніи. И чувствовалось, что наступаютъ времена единенія, что время разрыва въ христіанскомъ мірѣ проходитъ. Протестанты перестаютъ уже жить протестомъ и стремятся къ болѣе полной церковности. Это такъ чувствовалось на нашемъ миломъ стариннѣмъ пасторѣ Зелэ. Отраднo было видѣть, какъ протестантскій пасторъ и католическій іерархъ сидѣли рядомъ и дружески бесѣдовали. Историческая борьба протестантизма и католицизма кончается и начинаются новыя времена. И католическій міръ становится менѣ замкнутымъ, менѣ

исключительнымъ и нетерпимымъ, хотя не легко это дается католикамъ. Міръ православный тоже выходитъ изъ состоянія оторванности отъ западнаго христіанства, обращается къ западному духовному міру, знакомится съ нимъ и знакомитъ съ православіемъ, которое было для Запада неясной страной. Русская православная молодежь знакомится и общается съ молодежью протестантской и католической и кругозоръ ея расширяется, она привыкаетъ быть внимательной къ духовнымъ мірамъ, которые раньше были для нея закрыты. Объединеніе христіанъ Востока и христіанъ Запада проходить въ казенно-официальныхъ рамкахъ, не по формальнымъ договорамъ церковныхъ правительствъ и не по силе искусственныхъ уній. Такъ и ставился вопросъ на съѣздѣ. Нужно заниматься не вопросомъ о соединеніи церквей, который ставится обыкновенно неискренно, а вопросомъ о соединеніи христіанъ, объ ихъ общеніи, взаимномъ узнаваніи и человѣческомъ братствѣ. Церкви соединить можетъ лишь Духъ Св. Но мы можемъ съ человѣческой стороны это подготавливать. Раздѣленіе произошло не въ Церкви, а въ грѣховномъ человѣчествѣ и вина лежитъ на всѣхъ сторонахъ разорваннаго христіанскаго міра. Я могу считать, что догматическая правда на сторонѣ православія, но это не значитъ, что нѣтъ вины и грѣха лежащихъ на насъ. Должно внутренне измѣниться отношеніе православныхъ къ католикамъ и протестантамъ, какъ и наоборотъ, т. е. должно народиться христіанское содружество въ мірѣ. Интерконфессіонализмъ, какъ отвлеченный мнимумъ христіанства, яко бы объединяющій христіанъ всѣхъ вѣроисповѣданій, есть идея безплодная и вредная. Нельзя урѣзывать и скрывать полноту своей вѣры, — это безжизненно. Но возможно сотрудничество и общеніе разныхъ христіанскихъ конфессій, остающихся себѣ вѣрными. Я всегда отстаивалъ такую точку зрѣнія и она, по моему впечатлѣнію, преобладала на съѣздѣ въ Австріи. Хотя нѣкоторые протестанты призывали къ единенію на почвѣ христіанской этики, съ оставленіемъ въ сторонѣ вопросовъ догматическихъ. Желательно, чтобы всемірная христіанская федерация окончательно стала на точку зрѣнія сотрудничества конфессій, полностью представляющихъ свой типъ.

Кромѣ трехъ основныхъ докладовъ и обсужденія вопроса экуменическаго были еще библейскіе кружки, которые велись на русскомъ, нѣмецкомъ и французскомъ

языкахъ. Преобладалъ на съѣздѣ нѣмецкій языкъ, но все переводилось и на французскій языкъ. Утромъ и вечеромъ пѣли кантаты на разныхъ языкахъ. Всѣ національности и вѣроисповѣданія по очереди читали свои молитвы. Делегации всѣхъ національностей дѣлали доклады о христіанскомъ движеніи молодежи въ своихъ странахъ. Я замѣтилъ, что наиболѣе приближаются къ православію или католицизирующіе протестанты, ищущіе большей полноты церковной жизни, или болѣе свободные католики, которые стремятся преодолѣть римскій формализмъ и вышнюю авторитарность. Особенный интересъ для меня представляло общеніе съ австрійской группой, состоявшей по преимуществу изъ лицъ, пріѣхавшихъ изъ Граца. Среди нихъ были люди, которые обнаружили исключительный интересъ къ православію и къ русской религіозной и философской мысли. Миѣ задавали много вопросовъ и разговоры были очень интересны. Среди австрійскихъ католиковъ изъ Граца были люди высокой культуры, какъ напр. приват-доцентъ біологін О. Гертмассъ, только что побывавшій на устроеньемъ Кейзерлингомъ съѣздѣ въ Дармштадтѣ, посвященномъ проблемѣ «Человѣкъ и земля». Обмѣнъ мнѣній по поводу прочтанныхъ нами докладовъ стоялъ на довольно большой умственной высотѣ и былъ можетъ быть нѣсколько труденъ для средняго уровня конференціи. Таковы вопросы о границахъ религіознаго познанія, о смыслѣ догматовъ, о типахъ мистикѣ. Большее вниманіе было уделено обсужденію вопроса объ отношеніи христіанства къ социальному вопросу и политикѣ. Докладъ Монсеньора Шаугофера, который поразилъ меня своимъ видомъ бѣдняка и своей благостной простотой, былъ проникнутъ французскимъ духомъ и культомъ бѣдности. Онъ хорошо сказалъ о томъ, что, когда Сынъ Божій вочеловѣчился, то долженъ былъ принять какое-либо человѣческое социальное состояніе, и Онъ выбралъ состояніе бѣдняка и простого рабочего и этимъ особенно освятилъ это состояніе. Объ этомъ мало думаютъ. Во время обмѣна мнѣній М-ръ Шадгаферъ высказалъ мысль, что христіане не должны образовывать особенной партіи. Его огорчаетъ и оскорбляетъ, когда христіанская партія называется буржуазной (въ Австріи).

Въ одинъ изъ дней конференціи былъ устроенъ дѣтскій праздникъ въ горахъ для дѣтей ближайшей деревни. Въ послѣдній вечеръ по традиціи былъ разведенъ

огромный костеръ и вокругъ него пѣли пѣсни разныя національности. Послѣ окончаніи конференціи большая часть ея участниковъ совершила путешествіе въ старинный Бенедиктинскій монастырь Секкау, гдѣ оставались одинъ день. Церковь по основѣ своей романская XII вѣка, но къ романскому стилю примѣшана готика и барроко. Это — огромный монастырь, но въ немъ всего двадцать монаховъ и двадцать послушниковъ. Монастыри въ Австріи находятся въ тяжеломъ положеніи, матеріально нуждаются и мало есть желающихъ идти въ монахи. Въ Германіи есть католическое возрожденіе и сильное католическое движеніе. Австрийское же католичество расплачивается за то, что было господствующей государственной религіей, утѣсняяшей другихъ. Въ Германіи монархія была лютеранскою и утѣсняла католиковъ. И это создало благоприятное условіе для католичества въ Германіи. Бенедиктинскій монастырь Секкау идетъ за германскимъ бенедиктинствомъ центромъ Марія Лахъ. Мы посѣщали всѣ службы и нужно сказать, что богослуженіе доведено до большого совершенства. Вечеромъ пастеръ Бенедиктъ, настоятель монастыря, читалъ намъ докладъ о смыслѣ католической литургіи. Нѣкоторыя мѣста этого умнаго и энергичнаго доклада были, можетъ быть, не вполне тактичны относительно другихъ вѣроисповѣданій. Нашъ симпатичный старикъ пасторъ Зелэ очень волюновался, пустятъ ли въ католическій монастырь такого еретика, какъ онъ. Но все прошло благополучно. Онъ ночевалъ въ самомъ монастырѣ, а не въ гостинницѣ, а въ 4 ч. ночи ходилъ съ монахами на службу, подружился съ однимъ

монахомъ, который оказался такимъ же страстнымъ ботаникомъ, какъ и онъ. Въ день отъѣзда мы обѣдали въ монастырѣ съ монахами. Обстановка очень напоминаетъ наши православныя монастырскія трапезныя. Но обѣдъ съ православной точки зрѣнія былъ слишкомъ хорошій. Онъ прошелъ въ полномъ молчаніи и при чтеніи житія, какъ и у насъ. Послушники, бородатые, съ кожаными поясами, очень напоминаютъ православныхъ. Въ церкви и внутри монастыря очень холодно отъ камня. Въ холодѣ и камнѣ символизируется что то отличное отъ нашихъ православныхъ храмовъ, въ которыхъ всегда была большая душевная и физическая теплота. Но въ Секкау до сихъ поръ чувствуются средніе вѣка. Когда бенедиктинскіе монахи набрасываютъ на голову своей черной канюшонъ, это даетъ очень острое чувство сохраненія и пребыванія вѣковъ отошедшихъ и волнуетъ. Въ этомъ — неувядаемая сила католичества. Странно сейчасъ видѣть въ парадной залѣ монастыря, рядомъ съ портретомъ папы, австрийскаго императора. Вотъ это уже безвозвратно ушло въ прошлое. Папамъ суждено болѣе долгое вѣдѣ, чѣмъ императорамъ. Поразительно, что въ пореволюціонной Австріи, въ государствѣ уже не католическомъ, главой государства, государственнымъ канцлеромъ оказался католическій монашенъ. Я уѣхалъ изъ Австріи, храня прекрасное воспоминаніе и о конференціи, и о монастырѣ Секкау, и объ австрийскихъ горахъ, и о людяхъ, съ которыми пришлось встрѣтиться въ короткіе дни. Такъ завязывается общеніе душъ и ткется ткань христіанскаго общенства.

Ник. Бердяевъ.

БАЛКАНСКІЯ ВПЕЧАТЛѢНІЯ.

(Сербія, Болгарія, Греція).

Какъ обстоитъ дѣло съ Христіанскимъ Движеніемъ Молодежи въ его отношеніи къ Православію и къ единству Православія на Балканахъ?

Пріѣзжіи, гости, вступающіи въ общеніе съ университетскою молодежью, съ профессорами, съ высшимъ духовенствомъ, съ мѣстной интеллигенціей, съ кружками христіанской молодежи — можетъ сдѣлать въ общемъ такое заключеніе: Существуетъ несомнѣнная бытовая религіозность народной массы и сознательная духовная религіозность лучшихъ представителей духовенства и интеллигенціи; съ другой стороны существуетъ безрелигіозность, или отходъ отъ Церкви значительной части интеллигенціи, профессуры и студенчества, именно той части, которая считаетъ, что Православіе «устарѣло», а сама живетъ обще-европейскимъ позитивизмомъ и матеріализмомъ, устарѣвшимъ въ самой Европѣ лѣтъ на тридцать.

На фонѣ такихъ группировокъ, существующихъ въ извѣстной мѣрѣ во всѣхъ Балканскихъ странахъ, выступаетъ Студенческое Христіанское Движеніе, движеніе молодежи, поддерживаемое наиболѣе просвѣщенными представителями духовенства и интеллигенціи, и неизмѣнно обращенное къ Православной Церкви. Это Движеніе встрѣчаетъ противодѣйствіе съ двухъ противоположныхъ сторонъ: со стороны атеистической и со стороны церковно-консервативной и обскурантской.

Первое противодѣйствіе не странно: всякій религіозный писатель, мыслитель и проповѣдникъ къ нему привыкъ и умѣетъ съ нимъ считаться. Всякая апологетика всегда исходитъ изъ признанія факта безрелигіозности. И молодежь, качающаяся возвращаться къ христіанству, обычно исходитъ изъ чувства неудовлетворенности, вызываемаго безрелигіознымъ міросозерцаніемъ. Пусть профессура въ значительной своей части скептически или индиф-

ферентна къ религіи, пусть большинство студентовъ думаетъ, что религія есть ничто пресодолѣнное настоящей европейской наукой и культурой, — всякій опытный лекторъ сейчасъ же можетъ убѣдиться, что въ Балканскихъ странахъ студенческая молодежь и даже вообще широкіе круги интеллигенціи отзываются съ глубокимъ интересомъ на всякое философское обоснованное слово, сказанное о религіи, о христіанствѣ, о Православіи. Нужно только отбросить рутину, слѣпость и профессионализмъ, чрезвычайно вредящій въ этой области. Нужно стоять на высотѣ современной науки, современной философіи и современнаго литературнаго вкуса. Нужно показать студенческой молодежи, что оффиціальныи догматическій атеизмъ съ ярлыкомъ «научности» есть міросозерцаніе прошлаго столѣтія, міросозерцаніе, нераздѣляемое теперь ни однимъ изъ значительныхъ мыслителей, и могущее существовать только въ формѣ догмы, принятой на вѣру полубразованными массами западнаго пролетаріата, или въ формѣ оффиціальной доктрины марксизма, защищаемой въ Россіи средствами насилиія и инквизиціи. Лишь только вы это дадите почувствовать и покажете — душа слушателей для васъ открыта и интересъ ихъ прикованъ.

Другое противодѣйствіе, существующее повсюду и въ частности на Балканахъ, идетъ съ прямо противоположной стороны. Оно гораздо болѣе тяжело, ибо исходитъ не отъ принципіальнаго противника и не отъ честнаго врага, а отъ того, къ кому относишься какъ къ другу и союзнику, и отъ кого ждешь помощи и сочувствія. Нѣкоторая часть іерарховъ Церкви и церковныхъ дѣятелей вовсе не встрѣчаетъ интеллигенцію и студенческую молодежь, приходящую къ Церкви, такъ, какъ отецъ встрѣтилъ блуднаго сына; напротивъ, встрѣчаютъ подозрительно, перечисляютъ

старые грѣхи и даже совсѣмъ отказываются принимать подъ предлогомъ того, что блудный сынъ пришелъ не по той дорогѣ и не съ той стороны.

Это могло бы приводить въ отчаяніе, если бы не слѣдующія ослабляющія соображенія. Прежде всего, всюду и во веѣхъ странахъ высшіе и просвѣщеннѣйшіе представители іерархій глубоко сочувствуютъ движенію молодежи и интеллигенціи къ Церкви и веѣмъ мѣрамъ его поддерживать. Это можно сказать о такомъ ученѣйшемъ іерархѣ, какъ митрополитъ Хризостомъ и о такомъ культурномъ и образованномъ — какъ митрополитъ Стефанъ. Въ высшей степени характерно въ этомъ отношеніи поведеніе митрополита Антонія: какъ большой ученый богословъ и культурный человекъ, онъ обладаетъ достаточно широкимъ кругозоромъ, чтобы оцѣнить по достоинству христіанское движеніе молодежи, какъ это онъ доказалъ своими неоднократными словесными и письменными изъясненіями и своимъ сотрудничествомъ въ YMCA PRESS; и это тѣмъ болѣе ему должно быть поставлено въ заслугу, что онъ принадлежитъ къ консервативной нарловацкой группѣ іерархій.

Всякій побывавшій на Балканахъ тотчасъ можетъ убѣдиться, что противодѣйствіе и страхъ по отношенію къ каждой новой инициативѣ въ религіозной сферѣ исходитъ изъ наиболѣе пропавшіяльныхъ, косныхъ и обскурантскихъ духовныхъ круговъ. Это противодѣйствіе не содержитъ въ себѣ ничего принципиальнаго и скорѣе объясняется профессиональной ревностью ко всякому свѣтскому вліянію въ жизни Церкви. Тысячи личныхъ и политическихъ мотивовъ, не имѣющихъ ничего общаго съ глубиной религіознаго переживания или радѣнія о Церкви, вліяютъ въ этомъ направленіи.

Побѣдить это противодѣйствіе можно въ концѣ концовъ всегда, но, конечно, при одномъ условіи: именно, если христіанское движеніе въ православныхъ странахъ искренно и подлинно направлено къ Православной Церкви; въ этомъ отношеніи отъ дѣятелей YMCA, отъ вождей христіанскаго студенческаго движенія и отъ веѣхъ отдѣльныхъ писателей, философовъ и проповѣдниковъ, желающихъ послужить этому дѣлу — требуется полная искренность, ясность и послѣдовательность.

Передъ всякимъ русскимъ человекомъ, который цѣнитъ Православіе, естественно встаетъ на Балканахъ вопросъ о томъ,

какъ далеко Сербія, Болгарія и Греція чувствуютъ единство Православія и свою духовную связь съ великой русской Православной Церковью.

Прежде всего, поражающа гостепріимство Югославіи и Болгаріи по отношенію къ русскимъ вообще. Оно имѣетъ въ основѣ, конечно, не только единство религіозное, но и расовое и культурное. Но если всякая культура въ основѣ религіозна, то Православіе является все же фундаментомъ этой глубокой, иногда водоснабжительной связи. Русскаго человека считаютъ своимъ.

Сербы чрезвычайно много дѣлаютъ для русскихъ: громадный бюджетъ ассигнуется ежегодно на помощь русской эмиграціи, большое количество русской интеллигенціи и русскихъ профессоровъ на службѣ у государства. И въ Сербіи, и въ Болгаріи чувствуется глубокая историческая связь съ Россіей, съ русской духовной культурой. Значительная, а можетъ быть и лучшая часть сербской и болгарской интеллигенціи знаетъ Россію, русскую науку и искусство, понимаетъ и цѣнитъ русскую интеллигенцію. При этомъ никто не смѣшиваетъ Россію съ коммунизмомъ и никто не признаетъ за коммунистами право представлять Россію, говорить отъ имени Россіи.

Другая часть сербской и болгарской интеллигенціи и, можетъ быть, даже довольно значительная — ориентирована на Западную Европу и хочетъ быть маленькой Европой. Вліяніе Австріи на Сербію и Германіи на Болгарію все еще очень велико. Общимъ языкомъ, на которомъ проще всего могутъ объясняться славяне между собой, — по прежнему, какъ это отмѣтилъ Хомяковъ, — остается нѣмскій. Бѣлградъ весь выстроенъ послѣ военныхъ разрушеній въ новомъ вѣнско-нѣмецкомъ вокзальномъ стилѣ съ колоссальными кафе. Не только въ Загребѣ, но и вездѣ чувствуется, что ближайшимъ большимъ центромъ культуры была Вѣна. Болгары кантъ будто больше взяли отъ русскаго стиля: ихъ армія, ихъ офицерство носятъ русскую форму. Они лучше понимаютъ русскій языкъ и ихъ легче понимать; но съ другой стороны въ своемъ стремленіи быть европейцами и усваивать послѣднее слово цивилизаціи, они часто обращали свой взоръ къ Германіи и ихъ ученые преимущественно учились въ нѣмецкихъ университетахъ. Впрочемъ и это обстоятельство насъ не разъединяетъ, а скорѣе сближаетъ съ ними. Тако-

ва-же была традиція русской университетской науки.

Однако для русскаго наблюдателя совершенно ясно, что черезъ связь съ русской культурой и черезъ храненіе Православія эти страны сохраняютъ свою индивидуальность и могутъ развивать нѣкую собственную культуру. Напротивъ, въ подражаніи Вѣнѣ и Берлину, въ погонѣ за европейской сенсацией, онѣ теряютъ индивидуальность и національность и становятся Европой третьяго сорта. Для болгаръ должно быть особенно очевидно, что они сохранили единство націи и обрѣли свободу отъ турецкаго ига исключительно благодаря своему Препославію. Безъ него они были бы ассимилированы.

Иному можетъ показаться, что сербы вообще народъ нерелигіозный. Пожалуй, о большинствѣ сербской интеллигенціи это и можно сказать. Но вѣдь въ религіозной области количество ничего не опредѣляетъ. Инициатива всегда принадлежитъ меньшинству. (Много знавшихъ, но мало избранныхъ). И такое религіозно-цѣнное меньшинство студенческой молодежи существуетъ и является инициаторомъ движенія. И если существуютъ и дѣйствуютъ такіе культурные и религіозно-живые друзья молодежи, какъ напр., г. Стояновичъ, или епископъ Николай, то можно быть увѣреннымъ, что движеніе не заглушится и будетъ развиваться. Люди съ наиболѣе широкимъ религіознымъ и даже политическимъ кругозоромъ прекрасно понимаютъ цѣнность общеправославнаго объединенія молодежи на Балканахъ.

Въ Софіи глубоко поражаетъ и трогаетъ большой болгарскій кружокъ молодежи, устроенный А. И. Никитинымъ. Есть какая-то интимная уютность внутри этого скромнаго домика, стоящаго въ саду, есть особое очарованіе въ этихъ людяхъ, объединенныхъ вѣчно юнымъ духомъ религіознаго исканія. Съ ними все переживается заново, и каждое традиціонное богословское утвержденіе, каждая классическая философская мысль кажется открытіемъ. Атмосфера дружбы и любви заставляетъ и мысль расцвѣтать по-иному, она живетъ совсѣмъ иначе, не такъ, какъ въ борьбѣ самолюбій и научномъ соревнованіи всякихъ диспутовъ и собраний. Поразителенъ по своей широтѣ диапазонъ вопросовъ, которые ставятся на этихъ бесѣдахъ; и еще разъ убѣждаешься, что каждая душа я въ какой-то моментъ своей жизни должна задуматься надъ всѣми тайнами духа и

природы. Достаточно побывать на такомъ собраніи, чтобы навсегда отбросить всякую подозрительность и устыдиться априорныхъ упрековъ въ неправославіи. Если безрелигіозная молодежь обесуждаетъ атеистическія теоріи о мірѣ и жизни, никто этимъ не обеспокоится, никакой іерархъ Церкви противъ этого не возстаетъ и никто не называетъ это «неправославнымъ». Но если молодежь тянется къ религіи и Церкви, и сопоставляетъ вопросы вѣры съ тѣми знаніями, которыя получены ею изъ свѣтской безрелигіозной науки, тогда возникаетъ упрекъ въ неправославіи. Впрочемъ, этотъ упрекъ очень рѣдко бываетъ искреннимъ.

Апологетика необходимо сопоставляетъ истину вѣры, истины откровенія съ утвержденіемъ науки и философіи вѣка сего. Именно такъ поступали отцы церкви: научно и философски они вполне стояли на уровнѣ современнаго имъ знанія. Этимъ методомъ должны руководиться и мы. Мы должны сопоставлять истины откровенія не съ наукою и соціальною жизнью першихъ вѣковъ христіанства, но съ наукою и соціальными проблемами современности. Только тогда мы будемъ идти по пути отцовъ Церкви, не уподобляясь лѣнивому рабу, который могъ только достать изъ земли зарытое золото и отъ себя не могъ къ нему прибавить ничего. При всякомъ духовномъ творествѣ неизбежны «разномыслія», въ отношеніи къ которымъ Православная Церковь гораздо свободнѣе Католической. По слову апостола: «Подобаетъ быть разномысліемъ» (по гречески — «ересямъ») между вами, дабы ввелись искусѣншіе». Казалось-бы тѣ, которые больше всего кричатъ о «ересяхъ», и въ каждомъ разномысліи видятъ «ересь», именно и должны были бы показать себя «искусѣншими» въ установленіи правильнаго пути правой вѣры. На дѣлѣ-же оказывается какъ разъ наоборотъ: они или нечего не пишутъ, претендуя почему-то считаться знатоками спяточескаго богословія, или же въ лучшемъ случаѣ поднимаются лишь на высоту «Двуглаваго Орла». Дай Богъ, чтобы уѣнась были болѣе искусные защитники Православія, чѣмъ эти.

Русскій православный кружокъ въ Софіи, собирающійся на квартирѣ А. И. Никитина, тоже живетъ интенсивной религіозной жизнью и по первому впечатлію радуется глубокой духовной дружбой, соединяющей его участниковъ. Поразительна энергія этого человека, сумѣвшего такъ

попыть, полюбить и соединить въ религиозномъ порывѣ болгарскую молодежь, которая считаетъ его вполне своимъ. Всякій подвигъ, всякое духовное достиженіе порождаетъ враговъ. Но лучшіе люди города, профессора, духовенство всѣ тѣ, для которыхъ религія не есть только профессія или вывѣска, всѣ они глубоко сочувствуютъ и содѣйствуютъ этому начинанію.

Служба въ Софійскомъ соборѣ болѣе всего переноситъ въ Россію. Это соборъ, попой, свѣтлый, сіяющій мраморомъ и золотомъ, съ живописью Васнецова, напоминаетъ большіе новые храмы Россіи: храмъ Спасителя или Кіевскій соборъ и настроеніе яз. немъ то же: не духъ прошлаго, не красота старины, а свѣтлая надежда на будущее... предчувствіе возможнаго въ будущемъ расцвѣта религиознаго искусства. Какъ бы ни были недостаточны эти новыя достиженія, надежду эту надо хранить и отнюдь не превращать церковное искусство въ одну только археологію и исторію. Въ этомъ цѣлность такихъ храмовъ, какъ Софійскій соборъ.

Когда гуляешь за городомъ отовсюду, видны золотыя главы Александро-Невскаго собора и порою доносится его звонъ. И весь городъ со своимъ памятникомъ — «Парю-Освободителю» признательна Бѣлгарія — со своими тихими переулками и площадями, со своими столь понятными намъ историческими названіями — переноситъ не то въ русскую провинцію, не то въ Арбатскіе и Пречистенскіе переулки прежней Москвы. И окруженъ онъ не безконечными «banlieux», а настоящей живою природой — горами, лѣсами, деревнями, бѣлыми мазанками. Не можетъ русскій челоѣкъ не чувствовать себя дома, когда болгарскій крестьянинъ встрѣчаетъ и угощаетъ его, какъ родного.

Гречія поразительно другая. Ничего общаго съ остальными балканскими странами. Встаютъ совсѣмъ нныя ассоціаціи. Подъ пѣмъ пасленіемъ новыхъ культуръ и чужихъ расъ здѣсь все же переживаешь и узнаешь праматерь всей нашей культуры, философіи, искусства, стиля; праматерь нашей Церкви и нашего христіанства. Мы привыкли сблизать и соединять на разстояніи страны Балканъ. Странно сказать, что отъ Софіи до Афинъ ѣзды въ экспрессѣ двѣ ночи и день. Мѣняется пейзажъ, растительность, климатъ, духъ страны. Дорога отъ Салоникъ до Афинъ ранней весною представляетъ исключительное зрѣлище. Все время на горизонтѣ сія-

говыя горы, цѣпь Олимпа, похожая на видѣніе, въ весенней влажной дымкѣ. Весенняя зелень широкихъ полей, страннаго колорита, похожаго на изнутри свѣтящійся изумрудъ, и свѣтло-шоколадная запахающая земля... Пустынное раздолье древней страны... Ояцы и пастухи... За долгіе вѣна они не измѣнили ни посоха, ни одежды.

Современныя Афины превосходятъ ожиданіи путешественника своей величиной, движеніемъ, своими пальмами и виллами, своей особой южной небрежной красотой. Странно подумать, что во времена Байрона это былъ городокъ въ 20.000 жителей. Надъ городомъ царитъ Акрополь, со своимъ вѣчно живымъ мраморомъ тѣлеснаго цвѣта. Странно подумать, сколько сокровищъ несть челоѣчеству эта небольшая скала. Театръ Діониса у ея подножья съ именными креслами властей города и жрецовъ яв. первымъ ряду амфитеатра («Іерей Деметри, Іерей Апполлона Дельфійскаго...») — является праотцемъ всѣхъ театровъ міра. Здѣсь дебютировали Эсхиль, Софокль, Аристофанъ... Здѣсь, на этихъ мраморныхъ скамьяхъ, сидѣли Сократъ и Платонъ!

• Если войти въ Пантеонъ и стать лицомъ къ Пропилеямъ, то на внутренней мраморной стѣнѣ храма легко замѣтить старую стертую темноморичневую живопись. Она напоминаетъ тѣхъ стертыхъ таинственныхъ херувимовъ, которыхъ можно угадать на стѣнахъ Святой Софіи въ Константинополѣ. Это христіанская живопись которую постигла та-же самая судьба, какъ и яз. Византіи: городъ былъ взятъ мусульманами и христіанскій храмъ превращенъ въ мечеть, не допускающую, какъ извѣстно, живописи на стѣнахъ. Удивительна судьба этого храма, безчисленное число разъ затѣмъ воспроизведеннаго яз. различныхъ яѣкахъ, странахъ и городахъ: онъ былъ храмомъ Афины Паллады, затѣмъ храмомъ Богородицы, затѣмъ мечетью Аллаха, и наконецъ сталъ музеемъ — чудеснымъ подвѣдомъ подъ открытымъ небомъ! Въ немъ обитали всѣ религіи и всѣ культы нашей культуры.

Въ греческомъ Православіи есть дряхлость и все же есть родная старина. Маленькая терракотовая византійская церковка, вросшая въ землю рядомъ съ соборомъ («метрополіс») восхитительна; тѣснотой и старинною она напоминаетъ нашъ маленькій храмъ Спаса на Бору въ Москвѣ. Всѣ эти византійскія ливні

и сферы куполовъ — намъ родныя. И греческое богослуженіе, конечно, намъ родное.

Прекрасный теноръ читаетъ Апостола... Радуетъ знакомый греческій текстъ... Въ храмѣ абсолютная тишина... Шаги заглушены пышными коврами. По стѣнамъ стулья... Полумракъ и золото лампадъ... Въ Афинахъ совершенно нѣтъ той небрежности, невниманія, шума, какіе бывають въ греческихъ церквахъ въ Иерусалимѣ и Константинополѣ. По вечерамъ иногда встрѣчаешь маленькую церковь, низкую, приземистую, наполненную народомъ. Народъ стоитъ и на дворѣ со свѣчами въ рукахъ... Народная масса, повидимому, хранить бытовое благочестіе. Шофферы автомобилей вѣшаютъ предъ собою маленькую икону Богоматери вмѣсто парижскихъ автомобильныхъ «фетишей». Но значительная часть студенчества и профессуры, конечно, безрелигіозна. Политики профессионалы и парламентаріи даже враждебны къ религіи и церкви. Церковь подвергается нѣкоторому притѣсненію со стороны правительства. Она имѣетъ, конечно, все же многочисленныхъ идейныхъ защитниковъ.

Въ Греціи студенчество, пожалуй, наиболѣе скептически въ религіозномъ смыслѣ,

и въ нѣкоторой своей части отравлено коммунизмомъ. И однако живой подвижный умъ этой націи мгновенно схватываетъ идею границъ научнаго знанія, идею преодоленія научнаго идолопоклонства и догматизма. Путь къ душѣ этого народа, а можетъ быть и вообще къ современной душѣ остается тѣмъ же, какой былъ избранъ апостоломъ Павломъ въ его афинской рѣчи: ученіе о «Невѣдомомъ Богѣ» какъ исходный пунктъ. То, что сначала кажется «безуміемъ для эллиновъ», можетъ на этомъ пути раскрыться какъ божественная Премудрость. И то, о чемъ сначала не хотѣть слышать молодежь, подъ вліяніемъ всплескихъ «взмовъ» («объ этомъ послушаемъ въ другой разъ» Дѣян. Ап.) — при другомъ подходѣ привлекаетъ вниманіе и будитъ совѣсть. При академическомъ гостепріимствѣ, содѣйствіи и предсѣдательствѣ такихъ ученыхъ, какъ проф. Алавицатосъ, лекціи на религіозно-философскія актуальныя темы могутъ собирать огромную университетскую аудиторію (какую нельзя собрать въ Парижѣ) и выслушиваться съ исключительнымъ вниманіемъ.

Б. Вышеславцевъ.

ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО ВЪ ПРАГѢ.

Лѣтомъ 1922 г. въ Берлинѣ состоялось небольшое совѣщаніе русскихъ философовъ, на которомъ было основано «Общество Русской Философіи», ставившее себѣ задачей объединеніе философовъ всѣхъ націй, интересующихся русской философіей. Первое время дѣятельность Общества ограничивалась Берлиномъ.

Въ декабрѣ 1924 г. была создана Пражская группа Общества, вскорѣ оформившаяся, какъ «Философское Общество» съ февраля 1924 года состоящее при Русскомъ Народномъ Университетѣ въ Прагѣ.

Въ началѣ въ члены Общества входило 20 человекъ. Въ теченіе послѣднихъ лѣтъ въ него вошло еще 4 новыхъ члена и выбыло (за выѣздомъ изъ Праги) 8 человекъ. Въ настоящее время въ составѣ членовъ Общества находится 16 человекъ. Состоялось 34 засѣданія и 4 торжественныхъ собранія общества, на которыхъ прочитано 35 докладовъ. Собранія общества посѣтило свыше 1000 человекъ, въ томъ числѣ рядъ славянскихъ ученыхъ.

На собраніяхъ общества прочитаны слѣдующіе доклады:

1) 11. XII. 24. Б. ЯКОВЕНКО. Сущность плюрализма.

2) 11. II. 1925. проф. С. И. ГЕССЕНЪ. О Логикѣ Н. О. Лоссаго. (Докладъ напечатанъ въ русскомъ изданіи «Логоса». Прага 1924.).

3) 19. IV. 23. VI, 2. VII. проф. ЗЕНЬКОВСКИЙ, Н. О. ЛОССКИЙ и С. И. ГЕССЕНЪ. О преподаваніи философіи въ среднихъ учебныхъ заведеніяхъ.

4) 26. V. 25. Доцентъ Д. ЧИЖЕВСКИЙ. Гегель и французская революція (Докладъ напечатанъ въ «Научномъ сборникѣ Украинскаго Педагогическаго Института въ Прагѣ»).

5) 2. VI. 25. И. И. ЛАПШИНЪ и Н. О. ЛОССКИЙ. Памяти А. И. Введенскаго.

6) 9. VI. 1925. проф. Н. О. ЛОССКИЙ. Проблема конкретной этники. (докладъ напечатанъ въ нѣмецкомъ изданіи «Логоса» 1926 г.).

7) Собраніе памяти Г. Гроція. 22. X. 1925. проф. Е. В. СПЕКТОРСКИЙ. Гроцій, какъ философъ.

доц. Г. Д. ГУРВИЧЪ: Гроцій и современная теорія международного права (печатается въ «Revue philosophique».).

прив. доц. М. А. ЦИММЕРМАНЪ: Гроцій и современное право войны.

8) Собраніе памяти Вл. Соловьева: 2. XI. 1925.

проф. Н. О. ЛОССКИЙ: Ученіе Вл. Соловьева объ эволюціи.

проф. В. В. ЗЕНЬКОВСКИЙ. Философія исторіи Вл. Соловьева.

проф. Г. В. ФЛОРОВСКИЙ. Творческій путь Вл. Соловьева.

9) 17. XI. 1925. проф. С. И. ГЕССЕНЪ: О діалектикѣ.

10). 1. XII. 1925. проф. И. И. ЛАПШИНЪ. Кантъ и Джемсъ.

11) 15. XII. 1925. проф. Е. В. СПЕКТОРСКИЙ. Наученіе А. Л. Блока.

12) 22. XII. 1925. доц. Д. И. ЧИЖЕВСКИЙ. Гегель и Ницше (печатается въ «Buch Philosophie»).

13) 2. II. 1926. Г. М. КАТКОВЪ. Ученіе Фр. Brentano о реальности, какъ единственномъ предметѣ сознанія.

14) 16. II. 1926. проф. С. И. ГЕССЕНЪ. Новое средневѣковье. (Напечатано въ «Совѣщаніяхъ», Парижъ 1927).

15) 23. II. 1926. проф. Г. Ф. ФЛОРОВСКИЙ. Составъ идеи развитія.

16) 9. III. 1926 д-ръ Н. Е. ОСИПОВЪ: Революція и сонъ.

17) 16. III. 1926. проф. Н. АЛЕКСѢЕВЪ О цѣнности знанія.

18) 23. III. 1926. проф. В. В. ЗЕНЬКОВСКИЙ. На темы онкаціонализма.

19) 30. III. 1926. доц. Д. ЧИЖЕВСКИЙ. Феноменология, какъ наука!

20) 13. IV. 1926. проф. Н. О. ЛОССКИЙ. Интеллектъ первобытнаго человѣка и просвѣщеннаго европейца (Напечатано въ «Совр. Запискахъ» 1926 г.) и въ «Journal of Philos. Studies» 1926, vol. I, 4).

21) 20. IV. 1926. проф. Г. В. ФЛОРОВСКИЙ. К. Леонтьевъ.

22) 7. V. 1926. доц. Н. П. САВИЦКИЙ. О необходимости историко-географическаго синтеза.

23) 18. V. 1926. прив. доц. С. КАРЦЕВСКАГО. О природѣ слова.

24) 25. V. 1926. проф. Н. Н. АЛЕКСАНДРОВЪ. Идея цѣлности и идея сущаго.

25) 16. XI. 1926. проф. Н. О. ЛОССКИЙ. Техническая культура и христіанскій идеалъ. (Печатается въ журналѣ «Путь». Парижъ).

26) 30. XI. 1926. Г. М. КАТКОВЪ. Къ проблемѣ очевидности.

27) 7. XI. 1926. Др. Н. Е. ОСИПОВЪ. Основныя понятія медицины.

28) 25. I. и 1. II. 1927. проф. Д. Г. МИХАЛЧЕВЪ. Философія, какъ основная наука.

29) 15. II. 1927. доц. Д. ЧИЖЕВСКИЙ. Кантъ, какъ логикъ.

30) 22. II. 1927. проф. Е. В. СПЕКТОРСКИЙ. Объ образованіи юридическихъ понятій.

31) 1. III. 1927. Собраніе памяти Песталоцци.

проф. С. И. ГЕССЕНЪ. Песталоцци, какъ философъ и педагогъ (печатается). А. П. ПАВЛОВЪ. Судьба Песталоцци въ Россіи.

32) 15. II. 1927. проф. И. И. ЛАПШИНЪ. Объ интуиціи философовъ.

33) 22. III. 1927. В. В. САВИНКОВЪ. Что такое оккультизмъ?

34) 29. III. 1927. проф. Д. ЧИЖЕВСКИЙ. Философія ночи.

35) 6. IV. 1927. проф. И. И. ЛАПШИНЪ. Памяти Ф. Бэкона.

проф. Д. ЧИЖЕВСКИЙ. Бэконъ-утопистъ.

проф. Е. П. СПЕКТОРСКИЙ. Мѣсто Бэкона въ исторіи идей.

Всѣ доклады сопровождались оживленными преніями, въ которыхъ принимали участіе члены Общества и гости.

Общество предполагаетъ издать краткій литографированный отчетъ о своей дѣятельности.

Правленіе Общества въ 1925-6 гг. состояло изъ Н. О. Лосского, С. И. Гессена, Д. И. Чижевскаго, въ 1926-7 г. изъ И. И. Лапшина, Г. В. Флоровскаго, Д. И. Чижевскаго. Секретаремъ состоитъ Д. И. Чижевскій (адресъ Ногни Сепозисе и Ргашу, с. 138).

НОВЫЯ КНИГИ

УТОПИЧЕСКІИ ЭТАТИЗМЪ ЕВРАЗИЙЦЕВЪ.

«Евразійство». Опыт систематическаго изложенія. Евразійское книгоиздательство. 1926 г.

Евразійцы выпустили систематическое изложеніе своей идеологіи и программы. Въ мою задачу сейчасъ не входитъ разсмотрѣніе политической программы евразійцевъ, это не соответствуетъ задачамъ журнала «Путь». Но въ евразійскомъ катехизисѣ есть идеологическая, религіозно-философская и религіозно-общественная сторона, которая не можетъ насъ не интересовать. Систематическое изложеніе евразійской идеологіи, обладающее большими формальными качествами, не подписано ничѣмъ именемъ и за него, очевидно, отвѣтственно все направленіе. Но оно носитъ явную печать индивидуальной религіозно-философской системы, которая безъ достаточныхъ основанийъ выдается за православіе. Въ брошюрѣ «Евразійство» есть немало вѣрныхъ мыслей, заслуживающихъ яснаго сочувствія. Евразійское направленіе обращено къ реальной Россіи и реальнымъ въ ней жизненнымъ процессамъ, оно признаетъ фактъ совершившейся революціи съ ея нераспредѣленіемъ социальныхъ группъ безповоротнымъ, хочетъ работать въ пореволюціонной средѣ и потому живетъ не эмигрантскими фантазіями и галлюцинаціями, а реальной действительностью. Въ политической программѣ евразійства есть несомнѣнное угадываніе того, къ чему сейчасъ идутъ происходящіе внутри Россіи процессы. И политическій реализмъ евразійства прежде всего выражается въ томъ, что оно хочетъ базироваться на словѣ, который образовался въ результатъ революціи и хочетъ быть строителемъ жизни. Евразійцы цѣлостно понимаютъ революцію, не дѣлая искусственнаго раздѣленія на революцію февральскую и революцію октябрьскую. Много есть схожаго съ мыслями, которыя я развивалъ въ своемъ «Новомъ средневѣковѣ», несмотря на существенную разницу въ моральномъ и религіозномъ явствѣ. Нравственные обвиненія противъ ев-

разійцевъ, что они «смѣновѣховцы», что они приспосаблиются къ большевицкой власти и чуть ли не являются агентами большевиковъ, представляются мнѣ не только не вѣрными, но и возмутительными, свѣдѣтельствующими лишь о томъ, насколько разнымъ старо-эмигрантскимъ направленіемъ непріятно напоминаніе о банкротствѣ ихъ идейной установкѣ въ отношеніи къ революціи и къ тому, что происходитъ внутри Россіи. Но евразійская идеологія несетъ съ собой несомнѣнную опасность и хотѣлось бы остановиться на самомъ главномъ евразійскомъ соблазнѣ. Эта опасность коренится въ міросозерцаніи, которое я бы назвалъ натуралистическимъ монизмомъ и оптимизмомъ. Евразійцы, несмотря на свое подчеркнутое ортодоксальное православіе, почти въ такой же степени монисты, какъ и марксисты, и настроенность ихъ полна натуралистическаго оптимизма. Евразійцы очень мѣняются и среди нихъ есть разные оттѣнки, но основное ихъ мірочувствіе все же можно уловить. Такого тѣла мышленія всегда будетъ болѣе базироваться на категоріи необходимости, чѣмъ на категоріи свободы, будетъ подчинять личность коллективу и не очень будетъ склонно вводить моментъ нравственной оцѣнки въ политику. При такой оптимистически-монистической идеологіи то, что нарождается, развивается и должно восторжествовать въ будущемъ, представляется благимъ и добрымъ, необходимое почти совпадаетъ съ долженствующимъ быть. Нравственный явостъ въ отношеніи къ жизни всегда предполагаетъ извѣстнаго рода дуализмъ, не онтологическій, но религіозно-нравственный дуализмъ. Въ систематическомъ изложеніи евразійства этого дуалистическаго момента, присущаго христіанству, нѣтъ и потому нѣтъ нравственнаго пагоса. Опасной стороной евразійской идеологіи является то, что я назову ихъ утопическимъ этатизмомъ, и опас-

ность эта коренится въ ложномъ монизмѣ. Миѣ представляется ложнымъ и не христіанскимъ отношеніе свразійцевъ къ государству. Съ этимъ связано и ихъ отношеніе къ личности и свободѣ.

Евразійская идеологія утверждаетъ, что государство есть становящаяся, не усовершенствованная Церковь. Такимъ образомъ утверждается принципиальный монизмъ въ пониманіи отношеній между Церковью и государствомъ и государство понимается, какъ функція и органъ Церкви, государство пріобрѣтаетъ всеобъемлющее значеніе. Принципиальный дуализмъ двухъ порядковъ — Церкви и государства, Царства Божьяго и царства кесаря, который останется до конца міра и до преображенія міра, не признается, стирается, какъ это много разъ уже дѣлалось въ исторіи христіанства. Это есть одинъ изъ вѣчныхъ соблазновъ, подстерегающихъ христіанскій міръ, и на этой почвѣ рождаются утопіи, принимающія разнообразныя формы — отъ теократіи папской и императорской до коммунизма и евразійства. Вотъ мѣсто, которое представляется миѣ наиболѣе зловѣщимъ въ вышедшей свразійской идеологіи: «Наряду съ Церковью, которая и есть истинная форма личнаго бытія культуры, возникаетъ и другая, производная или вторичная форма личнаго бытія той же культуры. Ес-то мы и называемъ государствомъ, а ся сферу и бытіе государственностью, понимая подъ «государственнымъ» или «политическимъ» направленною къ цѣлостности или единству, культуру (или народъ), какъ объединяющуюся и единое. *Принципиально государство есть сама культура въ ея единствѣ и въ качествѣ единства многообразія, т. е. принципиально государство объемлетъ всю сферу жизни*». (стр. 40). Государство объемлетъ все сферы жизни и совершенное государство окончательно должно захватить все сферы жизни, организовать всю жизнь, не оставивъ мѣста для свободнаго общества и свободной личности. Это и есть принципиальный монизмъ, который ведетъ къ абсолютизаціи государства, къ пониманію государства, какъ земного воплощенія истины, истинной идеологіи. Евразійцы называютъ это не теократіей, а идеократіей. Идеократія есть господство подобраннаго правящаго слоя, который является носителемъ истинной идеологіи, государственной идеологіи. Формально это очень походитъ на коммунизмъ. Коммунизмъ тоже есть идеократія, господство подобраннаго правящаго слоя, претендую-

щаго быть носителемъ истинной коммунистической идеологіи, идеи пролетаріата. Съ точки зрѣнія исторіи идей въ идеократіи вы узнаете старую утопію, изложенную въ «Республикѣ» Платона. Совершенное государство Платона есть абсолютная тиранія. Правящій слой, который будетъ носителемъ истинной свразійской идеологіи, и долженъ создать республику Платоновскаго типа, управляемую «философами» (такими «философами» будутъ себя считать все евразійскіе молодые люди, никогда о философіи не помышлявшіе). У Платона была вѣчная и истинная аристократическая идея господства лучшихъ, но Платоновская утопія совершеннаго государства, очень живучая въ исторіи, означаетъ подавленіе личности к свободѣ. По сравненію съ этимъ политика Аристотеля съ его несовершеннымъ государствомъ представляются блаженствомъ, возможностью свободно дышать. Повидимому во имя свободы добра необходимо допустить и нѣкоторую свободу зла. Самъ Богъ допустилъ существованіе зла и этимъ указалъ на значеніе свободы.

Опытъ русскаго коммунизма научаетъ насъ тому, что стремленіе къ совершенному государству, организующему всю жизнь, есть извѣстное и безбожное стремленіе. Я откровенно долженъ сознаться, что мечтаю о несовершенномъ государствѣ и въ немъ вижу больше правды, чѣмъ въ совершенномъ государствѣ. Совершенное государство, объемлющее все стороны жизни, есть ложная утопія, подмѣна христіанскаго исканія и ожиданія Царства Божьяго. Монизмъ возможенъ лишь въ Царствѣ Божіемъ, въ преображеніи и обожженіи міръ, на новой землѣ и новомъ небѣ. На старой землѣ государство должно быть ограниченнымъ, оно не можетъ быть совершеннымъ, ибо совершенство есть преодоленіе и отмена государства, и остается въ силѣ правда дуализма, который отражаетъ грѣховность нашей природы, но вмѣстѣ съ тѣмъ охраняетъ свободу, личность и различіе между тѣмъ, что есть, и тѣмъ, что должно быть. Государство должно быть сильнымъ, но должно знать свои границы. Подлинная идеократія невозможна, она возможна лишь въ Царствѣ Божіемъ. Невозможна и теократія, и ложь ея притязаній изобличены въ исторіи. Евразійцы правы, когда хотятъ базироваться на подобранномъ правящемъ строѣ, но утопическій элитизмъ евразійцевъ приводитъ ихъ къ той ложной и опасной идеѣ, что идеократическое государство должно

взять на себя организацию всей жизни, т. е. организацию всей культуры, мышления, творчества, организацию и души человеческих, что есть задача Церкви. Такова роль и задача коммунистического государства, которое понимает себя, как Церковь и заменяет Церковь. Евразийская идеократия также может пожелать организовать сверху литературу, как это пыталась сделать идеократия коммунистическая. Но государство на деле вечно отлично по своей задаче и своим методам и от Церкви и от свободы творящего духа. Государство по природе своей ограничено и относительно, оно ограничено в принципах субъективными правами личности и свободой творящего духа, не подпадающего никакой организации. Государственный абсолютизм есть язычество, есть древняя восточная и римская идея. Христианство духовно ограничивает государство и не допускает власти государства над человеческими душами, над духовной жизнью, над человеческим творчеством. Божеских почестей не должно воздавать никакому кесарю, сколько бы он ни почитался властью идеократической или теократической. Душа человеческая стоит дороже, чем все царства мира. Человек выше государства. Я не вижу, чтобы евразийцы защищали свободу человеческого духа, которой грозят со всех сторон опасности. Они — коллективисты почти в такой же степени, как и коммунисты, как и крайние правые монархисты, они склонны признавать абсолютный примат коллектива и его господство над личностью. Человеческая личность будет принуждаться к симфоническому мышлению путем мунтронки. Отсюда явось ортодоксия в мышлении, — она всегда роль обусловлена тем, что творцом почитается коллектив, а не личность. Отсюда нелюбовь к профетизму, который всегда рождается от личности, а не от коллектива. Евразийцы имеют формальное сходство с современными французами токистами, которые тоже крайне ортодоксальны и социальны, антиромантичны, рационалисты, формалисты и конструктивисты. Явось организации и социальности у евразийцев скорее римский, латинский, чем русский. Склонность евразийцев к пониманию религии, прежде всего как силы социально-организующей и формальной, больше исторической, чем духовной, тоже очень напоминает римское отношение к религии. Субъективные права личности, более абсолютные по

своему значению, чем формы государства, мало вдохновляют евразийцев. О свободе совети они говорят только для того, чтобы отделиться от лиц, которые к ним с этим пристают. На практике же готовы ограничить свободу воспроизведения для католиков. Евразийцев вдохновляет движение коллективов, масс. Это есть явось не столько духовный, сколько натуралистический. Государство же есть воплощение на земле абсолютного духа, как думал Гегель, как думали римляне. Государство имеет свою миссию на земле и христианство освящает начало власти. Но государство всегда не адекватно, всегда греховно и в нем всегда возможно торжество царства зверя. Это царство зверя, Левиафан, обнаруживается и в государствах монархических и в государствах демократических и социалистических. Диктатура ларти или являющего слона, который будет носитель истинной идеологии, скопирована евразийцами у коммунистов. Но диктатура партии много горше диктатуры одного лица. Диктатура Муссолини менее тягостна, чем диктатура нечисленного количества фашистских мальчишек. Диктатура Ленина все-таки лучше, чем диктатура центрального комитета коммунистической партии. И это определяется тем, что из монархическом начале есть своя непреходящая правда, хотя и относительная. Диктатура по существу явось может быть лишь переходным состоянием, а не идеалом политического устройства. В этом отношении евразийская идеология не чиста и слишком насыщена эффектами и эмоциями нашей эпохи. Есть большая основа думать, что мы идем от диктатуры к диктатуре. Но это не имеет отношения к построению идеального строя общества. Крайний этатизм евразийцев приводит их к своеобразной утопии идеальной диктатуры. В действительности же это есть лишь отражение настроений сегодняшнего дня.

Своим этатизмом, своей мечтой об совершенной организации жизни через государство, евразийцы порывают с традициями нашей национально-религиозной мысли, порывают с славянофилами и Достоевскими, и, в сущности, как это странно, вступают на путь европеизации и американизации России. Евразийцы — государственники, имеют волю и вкус к власти, они сторонники организации, конструктивисты, в них очень силен элемент рационалистический, они очень

отталкиваются от мистики, и имъ совершенно чужда эсхатологическая настроенность. На этомъ пути происходитъ существенное перерожденіе русской души и отступничество отъ русскихъ чаяній, это есть своеобразный путь европеизации. Западной Европѣ очень свойственна государственность, націонализмъ, любовь къ власти, мистикѣ организации и конструкціи, рационализмъ и формализмъ, боязнь мистики, особенно мистики апокалиптической. Въ этомъ парадоксъ евразійства. Отталкиваніе отъ Европы и обращеніе къ Азии ничуть не мѣшаетъ европеизации. Евразійство хочетъ опереться на молодого человѣка новаго психическаго склада. Евразійцы совершенно правы въ своей идеологической борьбѣ противъ индивидуализма и формальнаго либерализма, которые разложившись и принадлежатъ отмирающей эпохѣ. Индивидуализмъ и въ Европѣ кончается и не имѣетъ будущаго. Но продолженіе индивидуализма не означаетъ отрицанія его историческаго значенія. Европейскій индивидуализмъ имѣлъ миссію, подобную той, какую имѣлъ гуманизмъ греческій. Евразійцы склонны усваивать себѣ организаторски-конструктивные методы Европы, но не понимаютъ того значенія, какое имѣлъ индивидуализмъ для развитія человѣческой души. Разрывъ евразійскаго поколѣнія съ традиціями русской творческой религіозной мысли выражается въ его церковномъ консерватизмѣ и въ его тяготѣніи къ бытовому словѣдничеству. Пророчество русской религіозной мысли евразійскому поколѣнію остался чуждымъ и великія мессіанскія упованія русской религіозной мысли этому поколѣнію не передались. Духовно евразійское поколѣніе находится по власти реакціи, его представители жаждутъ церковнаго покоя и порядка. Политическое, социальное, литературное новаторство и даже революціонерство евразійцевъ соединяется съ церковнымъ консерватизмомъ и реакціонерствомъ. Говорю, конечно, о преобладающемъ настроеніи. Эсхатологическое сознаніе въ евразійскомъ катехизисѣ отсутствуетъ и отсутствіе это и порождаетъ утопическій этатизмъ. Пророческому эсхатологическому христіанскому сознанію чужда идея, что благодатное, праведное государство любитъ въ этомъ мірѣ, что государство прогрессивно будетъ опекунствовать и станетъ Церковью. Больше оснований есть думать, что царство антихриста будетъ государствомъ, царствомъ кесаря, Левіаона. Пробразы этого мы видимъ въ коммунизмѣ, религіозное зло котораго не-

достаточно видятъ евразійцы. Царства Божье не можетъ имѣть формы государства. Нужно всеми силами стремиться къ христіанизации государства изнутри, черезъ христіанизацию общества и народа. Но государство нужно ограничивать, чтобы свирить въ немъ Левіаона, ограничивать Церковь, субъективными правами личности, свободой творческаго духа. Также бороться нужно и противъ абсолютизации общества. Дуализмъ и плюрализмъ въ строеніи государства больше гарантируютъ свободу духа, чѣмъ государственный монизмъ. Не склоненъ думать, что мы вступимъ въ эпоху ослабленія государствъ въ тѣхъ ихъ формахъ, которыя сложились въ новой исторіи, и усиленія самоорганизации общества и общественныхъ союзовъ. Диктатура и цезаризмъ являются симптомами этого разложенія стараго государства. Евразійцы въ нынѣшней своей стадіи больше являются выразителями империалистической идеи, татарско-чингисханской и нѣмецко-петровской, чѣмъ русскихъ духовныхъ упованій. Иосифъ Волоцкій имѣлъ ближе, чѣмъ Нилъ Сорскій. Данилевскій имѣлъ ближе, чѣмъ Достоевскій. Такого рода движеніе должно было явиться въ наши дни, оно естественно и понятно, оно соответствуетъ нѣкоторымъ настроеніямъ въ Россіи. Но не оно можетъ претендовать на господство и менѣе всего на господство духовное. Это есть опять настроеніе десятилѣтія, противоположащаго себя всемъ остальнымъ десятилѣтіямъ. Но мы должны освободиться отъ гипноза десятилѣтій. Положительную заслугу евразійцевъ нужно видѣть прежде всего въ томъ, что они поддерживаютъ достоинство Россіи и русскаго народа въ эпоху, когда русскіе, почитающіе себя патриотами, его унижаютъ. Евразійство можетъ сыграть положительную политическую роль, но оно должно освободиться отъ соблазновъ утопіи, отъ эксцессовъ этатизма, отъ вождѣвнѣй диктатуры партій. Новое поколѣніе въ Россіи больше реалистично, больше прозаично и менѣе утопично, чѣмъ евразійцы.

Евразійцы развиваются и могутъ двигаться въ разныхъ направленіяхъ. Они прислушиваются въ тому, что происходитъ въ Россіи и въ этомъ ихъ сильная сторона. Они — поколѣніе революціонное, свободное отъ старыхъ доктринерскихъ идеологій. Но евразійцы подвергаются опасности отождествить происходящее съ долженствующимъ быть и утратить свободу духа въ отношеніи къ тому, что представится необходимымъ.

Ник. Бердяевъ.

ОБВИНЕНИЕ ЗАПАДА.

(Henri Massis. Défense de l'occident. Le roseau d'or. 1927.).

Маассе не достигъ своей цѣли, онъ не защитилъ Запада, — онъ написалъ книгу, которая производитъ впечатлѣніе обвиненія противъ Запада. Многие скажутъ, что лишь умирающая цивилизація можетъ себя такъ защищать. Такъ защищаютъ себя тѣ, которые цѣлкомъ въ прошломъ и не имѣютъ будущаго. Непомѣрная гордыня и самодовольство латинской цивилизаціи, которыми неполненъ Маассе, не означаютъ творческой силы, наоборотъ, они означаютъ закрытость для всякаго движенія къ будущему. Маассе обоготворяетъ латинскую цивилизацію, предѣлы бытія для него совпадаютъ съ предѣлами этой цивилизаціи и за ея предѣлами начинается царство хаоса, темный и страшный Востокъ. Маассе — правый католикъ, близкій къ «Action française», но о католичествѣ своемъ онъ вспоминаетъ лишь подъ конецъ книги. Большая часть книги написана такъ, что ее могъ бы написать атеистъ-позитивистъ Ш. Моррае или не имѣющій никакого отношенія къ христіанству П. Валери, т. е. всякій защитникъ латинской цивилизаціи, какъ абсолютной и неподвижной. Въ книгѣ Маассе выражается абсолютная увѣренность въ свѣтлости классической цивилизаціи, не зарождается ни малѣйшаго христіанскаго сомнѣнія въ томъ, праведна ли и истинна ли цивилизація вообще, не грозитъ ли ей неотвратимая и заслуженная катастрофа. Католичество для Маассе тождественно съ цивилизаціей, точнѣе съ латинской цивилизаціей, оно, помимо того, и нужно для поддержанія цивилизаціи. Ш. Моррае говоритъ, что идея Бога сама по себѣ вредная, разрушительная и анархическая, ведетъ къ непопавшему іерархіи общества и цивилизаціи, но католичество сумѣло превратить эту вредную идею въ органи-

зующую социальную и цивилизаторскую силу (см. его книгу «Romantisme et révolution»). Достоевскій пошелъ бы въ Моррае и Маассе подтвержденіе своей «Легенды о Великомъ Инквизиторѣ». Имъ хотѣлось бы даже защитить католичество противъ Маассе. Католичество шире и сложнѣе латинской цивилизаціи съ ея рационализмомъ, юризмомъ, формализмомъ, съ ея классическимъ духомъ. Во Франціи былъ Леонъ Блуа, весь проникнутый духомъ пророческимъ и апокалиптическимъ. Хотѣлось бы защитить и европейскую культуру противъ Маассе. Европейская культура не есть только латинская культура, она есть культура романо-германская и въ самой Франціи есть не только латинскіе элементы. Германцы играли огромную роль въ судьбахъ европейской культуры. Существовать еще и англо-саксонскій міръ. Для Маассе Европа кончается у Рейна. Германія для него Азія и столь же страшна, какъ Россія и Индія. Это производитъ впечатлѣніе смѣшного и ограниченнаго французскаго самодовольства, неспособнаго понять многообразіе Божьяго міра. Маассе пишетъ о томъ, чего онъ не понимаетъ и что онъ плохо знаетъ.*) Германія и Индія онъ знаетъ плохо, по нѣсколькимъ популярнымъ книжкамъ и статьямъ, Россію же не знаетъ совсѣмъ и о ней не способенъ о ней судить. Особенно жалки и грубо невѣрны сужденія Маассе о Православіи, о которомъ онъ не имѣетъ ни малѣйшаго понятія, какъ впрочемъ и большая часть

*) Въ книгѣ есть грубая фактическая ошибка о журналѣ «Путь», смѣшеніе Духовной Академіи и Религіозно-Философской Академіи, невѣрное пониманіе евразійства и мн. т. п.

ивностранцевъ. Массисъ — человекъ, безсознательно пораженный ощущеніемъ, что господству латинской цивилизаціи наступать конецъ, что другія силы вступаютъ во всемірную исторію и будутъ опредѣлять ее, что культурная монополія Запада кончается и пробуждается Востокъ, который начинаетъ деформировать и самую западную культуру. Онъ розыскиваетъ внутри Запада измѣнниковъ, которые отравляютъ западную цивилизацію ядами Востока и у него принимаетъ грандіозные размѣры опасность, которую представляетъ собой по его мнѣнію Кейзерлингъ.

Есть одинъ вопросъ, который возникаетъ при чтеніи книги Массенса. Мы живемъ въ эпоху пробужденія народовъ Востока. Народы Азіи не хотятъ болѣе быть предметомъ эксплуатаціи европейскихъ государствъ, исключительнымъ объектомъ ихъ колониальной политики, они стремятся къ освобожденію и къ самостоятельной роли въ исторіи. Почему же Массисъ считаетъ этотъ фактъ столь возмутительнымъ и недопустимымъ? Хотѣлъ ли бы онъ, чтобы народы Востока навѣки вѣковъ пребывали въ сонномъ и рабскомъ состояніи и этимъ обелгали Европу безстыдную ихъ эксплуатацію? Думаетъ ли онъ, что отношеніе европейскихъ государствъ къ европейской цивилизаціи къ народамъ Востока было подлинно христіанскимъ? Въ качествѣ католика онъ долженъ признать, что и народы Азіи — Божье твореніе, предназначенное для пышной жизни, что и имъ не подобаетъ вѣчно оставаться въ состояніи сна и рабства и быть лишь объектомъ, а не субъектомъ. Всѣ оцѣнки Массенса продиктованы чувствомъ страха и шкурной боязнью гибели, а не христіанскимъ сознаніемъ правды и справедливости. Пробужденіе народовъ Востока есть фактъ положительный, а не отрицательный, и христіанамъ подобаетъ не негодовать по этому поводу, а лишь желать, чтобы свѣтъ Христовой истины распространился и на нехристіанскій Востокъ, какъ и на весь міръ. Если бы пробудились народы Мореа, то и это нужно было бы привѣтствовать, ибо и самодовольство планеты земли есть ложное и недолжное состояніе. Паосъ Массенса есть не христіанскій паосъ, а грескоримскій, есть паосъ конечнаго, есть боязнь безконечнаго, паосъ законченной формы. Онъ считаетъ весь остальной міръ, кромѣ латинства, точнѣе кромѣ Франціи, варварствомъ, совсѣмъ какъ считали греки. Онъ не хочетъ знать той истины, что для

христіанства нѣтъ ни эллизма, ни іудея. Онъ въ христіанствѣ дорожитъ только римскими началами рационализма, формализма и юридика и боится мессіанско-эсхатологическихъ началъ въ христіанствѣ, входящихъ къ Библии и юдаизму. Массисъ не рѣшается сказать, подобно Ш. Моррасу, что Библия есть самое большое зло для европейской цивилизаціи, восточный ядъ, но въ глубинѣ души онъ также настроенъ. Массисъ основательно забылъ, что христіанство восточнаго, а не западнаго происхожденія, какъ впрочемъ и всѣ религіи. Востокъ есть страна откровенія. По книгѣ Массенса выходитъ такъ, что Западъ (= латинской цивилизаціи) есть рационализмъ, Востокъ же есть мистицизмъ. Опасность Востока есть мистическая опасность, грозная низверженіемъ рациональной формы. Массисъ боится мистики и особенно мистики пророческой и мессіанской, какъ грозной низверженіемъ латинской цивилизаціи. Но это обнаруживаетъ лишь недостаточную духовность латинской цивилизаціи. Это есть не защита Запада, а обвиненіе Запада. Если Западъ есть рационализмъ и господство конечной и ограниченной формы, то ему грозитъ смерть, то онъ не имѣетъ будущаго. Это есть ослабленіе діонистической силы жизни, истощеніе. Одинъ пѣвецъ католикъ, видный богословъ и одинъ изъ руководителей католическаго движенія молодежи въ Германіи, сказалъ мнѣ: у насъ на Западѣ извѣстна діонистическая сила жизни, она осталась только у насъ въ Россіи, но форма не овладѣла еще этой діонистической стихіей. Опасность Россіи и Востока воцелена для Массенса въ Достоевскомъ. Массисъ, какъ и Ш. Моррасъ, воображаетъ, что можно любить истощеніе, разложеніе и декадансъ возвратомъ къ классическимъ латинскимъ идеаламъ, къ Франціи XVII вѣка. На этой почвѣ возможно лишь безсильное реакціонное движеніе. Современные французскіе классики, у которыхъ, подобно Ш. Моррасу, политика опредѣляется стилистическимъ интересомъ, обречены быть романтиками и не могутъ быть реалистами. Можно быть романтикомъ во всѣхъ направленіяхъ. Романтизмъ побуждается не классицизмомъ, не возвратомъ къ старому, а реализмомъ, религіознымъ реализмомъ, творческимъ движеніемъ къ осуществленію духовныхъ реальностей. Невосвременный, рсанціонный классицизмъ есть умирانیе, смерть. Мы же идемъ къ религіозному реализму, а не классицизму. Культъ задерживаю-

щихъ и замораживающихъ классическихъ формъ есть дурная романтика небольшой группы, не желающей сознательно вступить въ новую мировую эпоху. Этимъ я, не хочу конечно, отрицать значенія латинской формы.

Массисъ очень напуганный человекъ, онъ всего боится, всякое духовное движеніе нашей эпохи представляется ему угрозой цивилизаціи. Онъ не только правый католикъ, но и гуманистъ стараго типа, человекъ Ренессанса въ злобу, когда онъ изсякъ и разложился. Греко-римская цивилизація представляется ему единственною, абсолютной и не пресвоенной ни въ чемъ. Непонятно даже, почему христіанину не приходитъ въ голову, что на почвѣ христіанства могла возникнуть болѣе высокая цивилизація. Тотчасъ нужно сказать, что цивилизація Массиса есть латинская цивилизація, ибо къ Греціи онъ имѣетъ мало отношенія. Мы, русскіе, болѣе связаны съ Греціей, чѣмъ латиняне. Черезъ Православную Церковь, черезъ греческую патристику, черезъ платонизмъ, глубоко намъ присущій, мы принадлежимъ греческой традиціи. И чужды намъ не греческій духъ, а духъ латинскій. Не случайно Ш. Моррася, къ которому Массисъ очень близокъ, считаетъ Платона азіатскимъ, восточнымъ влияніемъ въ Греціи*). Всякая устремленность къ потустороннему міру оказывается отнесенной къ Востоку. Западу остается рационализмъ, формализмъ, юридизмъ, позитивизмъ. Ш. Моррася по крайней мѣрѣ не католикъ и потому посядователемъ и по своему праву. Для Массиса же само католичество оказывается формой позитивизма, организаціей земной жизни. Односторонняя, но великая и духовная германская культура, германская мистика, германская философія, Массису представляется хаосомъ и варварствомъ, низверженіемъ латинской формы. Массисъ глухъ и слѣпъ ко всемъ духовнымъ движеніямъ въ мірѣ, не хочетъ ихъ, онъ закрытъ всемъ мірамъ, кромѣ міра латинскаго, кромѣ Франціи. При такой mentalité нельзя судить о Германіи, о Россіи, объ Индіи, объ иныхъ духовныхъ мірахъ. Массисъ налагаетъ на непонятныя ему духовныя міры готовую схему, не въходящую въ нихъ, онъ описируетъ исклю-

чительно рационально-дедуктивнымъ методомъ, безъ интуиціи, безъ зоркости и опытнаго проникновенія. Отъ Рейна черезъ русскую равнину до Гималаевъ и до Тихаго океана поднимается одна и та же опасность для мировой латинской цивилизаціи, низверженіе формы, уничтоженіе личности и авторитета (какъ будто это тоже самое!), пантеистическая духовность, отрицающая дистанціи и различія. Нѣмецкій идеализмъ и Кейзерлингъ, Достоевскій и евразійцы, Рабиндранатъ Тагоръ и Ганди представляются самодовольно-ограниченному латинскому взору однороднымъ явленіемъ. Онъ и не подозреваетъ, что Кейзерлингъ совсемъ другое явленіе, что нѣмецкій идеализмъ, что евразійцы очень не любятъ Достоевскаго и что они, какъ и Достоевскій, нимало не походятъ на нѣмецкій типъ духовности, равно какъ ничего общаго не имѣютъ и съ Индіей. По схемѣ Массиса духъ Россіи долженъ походить на духъ Индіи. Но въ действительности кѣтъ ничего подобнаго. Россія совсемъ не походитъ на Индію и русскому народу совсемъ не свойственна безлика, отвлеченная духовность. Россія въ духовности своей есть христіанская православная страна. И православіе есть христіанство наиболѣе чистое истокѣмъ христіанскаго откровенія, наименѣе искаженное рационализаціей и юридизаціей, свойственными римскому духу. Массису кажется, что нѣтъ другихъ источниковъ духовной культуры кромѣ латинства. Если не латинство, то Индія. Но русская религіозная культура имѣетъ источникъ греческій и древнееврейскій, библейскій. И исхожденія оттуда начала дѣйствовать въ нашей исконной языческой славянской стихіи. Русскому народу и русскому религіозному мышленію особенно свойственны эсхатологизмъ и мессіаниззмъ, восходящіе къ древне-еврейскому сознанию и совершенно чуждые Индіи. Индія глубоко анти-исторична, для индусскаго сознанія метафизическое никогда не переходитъ въ историческое. Русская же духовная настроенность обращена къ исторической судьбѣ, она мессіанична. Не знаетъ Массисъ и того, что русская мысль имѣетъ пафосъ персонализма, что для Достоевскаго характерно страстное отношеніе къ человѣческой личности и ея неповторимой судьбѣ, что ему свойственъ панриксенный антропологизмъ. Я не знаю въ Европѣ писателя, который былъ бы такимъ ходатаемъ за человѣческую личность, какъ Достоевскій. Ближній же къ буддизму Л. Толстой

Интересно отмѣтить, что Ж. де Местръ считалъ наиболѣе интересными и гениальными восточные элементы у Платона, чисто греческіе же элементы представлялись ему скучными.

влялъ на Романа Роллана, Ганди и англосаксонцевъ, но очень мало влялъ на русскую творческую религіозную мысль. Также явратны сужденія Маэсса о Германіи. Онъ считаетъ характерной чертой западной цивилизаціи человѣческую энергію, приписывая ее цѣлкомъ латинскому міросозерцанію. По его схемѣ нѣмцы не должны обладать этой энергіей, это не вытекаетъ изъ ихъ міросозерцанія. Но въ дѣйствительности мы видимъ, что нѣмцы гораздо активнѣе французовъ въ созданіи цивилизаціи и активностъ эта носитъ иногда даже отрицательный характеръ.

Нельзя жить исключительно прошлымъ, это есть безнелый романтизмъ или уядопничество, нужно обратиться къ творческому будущему. Маэссъ искренно негодуетъ на то, что начинается новая мировая эпоха. Онъ въ ужасѣ и безсильномъ негодованіи останавливается передъ апокалипсисомъ всемірной исторіи. Западная Европа въ значительной своей части измѣнила христіанству, отетуюла отъ христіанской вѣры и въ ея смѣ отношеніи къ Востоку она не можетъ претендовать быть исключительной посылительницей христіанскаго свѣта. Отдѣльные католическіе миссіонеры въ Китаѣ, погибшіе мученической смертію, не характерны для отношенія европейскіхъ государствъ къ народамъ Азии. Болѣе характеренъ тотъ теоретическій и практическій матеріализмъ, которымъ современная западная культура заражаетъ и Азію. Духовностъ ослабѣла въ Европѣ. Безбожна и безличная цивилизація, умерщвляющая духъ и грозящая истребленіемъ человѣческаго образа, утвердилась яреже всего на Западѣ, въ Европѣ и она грозитъ изнутри варваризаціей. Этой ояасности съ Запада, опасности обездушеніи технической цивилизаціи Маэссъ не видитъ. Онъ совсѣмъ не понимаетъ проблемы различенія культуры и цивилизаціи, которая поставлена русекой и нѣмецкой

мыслью. Совсѣмъ не Кейзерлингъ, не Романъ Ролланъ, не необудизмъ и теоефизмъ представляютъ собою опасностъ внутри Европы. Именно самъ Маэссъ губить Европу, поддерживая расколъ и вражду между Франціей и Германіей, объявляя войну Франціи со всѣмъ міромъ. Это то и мѣшаетъ Франціи, странѣ древней, великой и утопической культуры, сыграть положительную роль въ объединеніи Европы, безъ которой ей дѣйствительно грозитъ опасностъ со стороны Китая и нехристіанскаго Востока. Мы живемъ въ эпоху, когда необходимо не только болѣе духовное единеніе внутри Европы, но и христіанское духовное единеніе Востока и Запада. И Востокъ и Западъ, подобно тому, какъ это уже было въ эллинистическую эпоху, не могутъ оставаться замкнутыми, изолированными и самодовольными. И Западъ долженъ обратить къ нехристіанскому Востоку свос подлинно христіанское, а не цивилизаторское лицо.

Только въ концѣ книги Маэссъ вспомнилъ о своемъ христіанствѣ и прибавилъ нѣсколько вѣрныхъ мыслей, защищающихъ человѣческую личность. Со всѣхъ сторонъ человѣческой личности грозятъ опасности. И только христіанство подлинно хранитъ и защищаетъ человѣческую личность. Но это не есть прерогатива латинской цивилизаціи, мы идсмъ къ христіанской вселенскости и ее должны нести нехристіанскому Востоку. Маэссъ мѣшаетъ этому, а не помогаетъ. Книга его поучительна, и она доказываетъ обратное тому, что поставилъ себѣ цѣлью доказать авторъ. Христіанскому Востоку емѣшны претензіи Маэсса. И ему слѣдовало бы некатъ духовной помощи на христіанскомъ Востоке противъ антихристіанскихъ и антихристовыхъ ояасностей, которыя есть и на Западѣ и на Востоке.

Ник. Бердяевъ.

НОВАЯ КНИГА О ДОСТОЕВСКОМЪ КАКЪ ВВЕ- ДЕНИЕ ВЪ ПРАВОСЛАВНОЕ МИРОВОЗЗРѢНІЕ.

І. Поповичъ. Философія и религія Достоевскаго (по сербски) Изд. Христ. Живот.
Сремски Карловци. 1924.

Среди огромной литературы о Достоевскомъ нѣтъ ни одной книги, которая бы съ достаточной полнотой изучала его религіозныя воззрѣнія. Большинство трудовъ, посвященныхъ его твореніямъ — если только они выходили за яредѣлы историческаго, литературнаго и психологическаго изслѣдованія, — не идутъ далѣе философскихъ умозрѣній и не освѣщаютъ его чисто религіозныхъ устремленій, являющихся скорѣе объектомъ богословской, чѣмъ философской мысли. Причина этому проста: исходный путь въ творчествѣ Достоевскаго доступенъ каждому мыслителю, ибо таковымъ, собственно говоря, является вся полнота философскихъ и жизненныхъ вопросовъ, вся проблематика европейской мысли и русской жизни. Преодолевая свои сомнѣнія, разбираясь въ заблужденіяхъ своихъ героев, Достоевскій гениально отражаетъ, изображаетъ и обогащаетъ нашу собственную жизнь; поэтому въ качествѣ философа онъ является для насъ мыслителемъ глубоко намъ конгеніальнымъ и современнымъ. Но сѣть у его мысли и его творчества и конечная цѣль; и эта послѣдняя остается для людей нашей эпохи запечатанной книгой, ибо се мало прочесть и изучить — се надо пережить и понять — а для этого требуется вся жизнь. Въ одномъ изъ своихъ яисемъ къ А. Н. Майкову (24) III — 5 IV 1870 г.) Достоевскій пишетъ, что въ качествѣ идеала онъ не хочетъ создавать ничего своего, но только изобразить Св. Тихона Задонскаго, котораго давно принялъ въ свою душу съ восторгомъ. Въ «Дневникѣ Писателя» (1876 г. февр. 11 ч.) онъ сѣтуетъ на то, что въ наше время никто не читаетъ сочиненій этого святителя. («Повѣрьте, господа, что вы,

къ удивленію вашему, узнали бы ярекрашныя вещи», стр. 67).

Если соеоставить это съ образами епископа Тихона (въ «Бѣсахъ»), старца Зосимы, Панеіа и др. монаховъ, съ идеальнымъ описаніемъ монастыря и т. я. — то выподѣ будетъ ясно. Конечной цѣлью міросозерцанія Достоевскаго была православная аскетическая мысль, къ которой онъ, преодолевая свои сомнѣнія, шагъ за шагомъ, приближался и постепенно подводилъ и своего читателя. Однако въ этой области онъ коснулся только первыхъ страницъ раскрытой книги, только намѣтилъ вопросы, которые въ церковномъ опытѣ уже имѣютъ свою долгую исторію и богатую литературу. Мы не знаемъ, насколько полно Достоевскій былъ знакомъ съ аскетическими или святоотеческими яисаніями*) но то отрицательное отношеніе, которое вызвали къ себѣ образы старца Зосимы со стороны Оптиненскихъ старцевъ и та критика его постропій, которую яостолично петрѣчасиль со стороны людей, дѣйствительно, близкихъ къ духовному міру — показываютъ, что въ этой области творчество его является весьма неоформленнымъ и незаконченнымъ и спорнымъ. Какъ на то указалъ Н. А. Бердяевъ, «положительныя религіозныя идеи Достоевскаго, его своеобразное пониманіе христіанства нужно искать преж-

*) Въ каталогѣ его библіотеки значатся: Симеонъ Нов. Богословъ, Исаакъ Сиріанинъ, Жизнеописанія старца Леониды Оптинскаго, сказанія инока Парфенія и избранныя житія святыхъ. (Гроссманъ, Семинаріи по Достоевскому, Москва. 1923. стр. 43-44.

де всего въ Легендѣ о Великомъ Инквизиторѣ, гдѣ Достоевскій былъ болѣе гениаленъ и болѣе единственъ, чѣмъ въ образѣ Зосимы и Алеши, чѣмъ въ поученіяхъ «Дневника Писателя» («Міросозерцаніе Достоевскаго» стр. 212).

Однако самъ Достоевскій безусловно придавалъ огромно значеніе и своимъ положительнымъ мыслямъ и если Поученія старца Зосимы по сравненію съ подлинными аскетическими твореніями производятъ впечатлѣніе литературной имитациі, то причина этому, конечно, не въ гениальности Достоевскаго, «исправлявшаго» Православіе (какъ думаетъ большинство изслѣдователей), а въ томъ, что Достоевскій нашелъ безцѣнную жемчужину Церкви, но не успѣлъ изучить ее съ полнотой, достаточной для художественнаго изображенія Ея сущности. Поэтому для того, чтобы адекватно понять и оцѣнить Достоевскаго въ области его религіознаго ученія — мало знать его творенія, мало понимать ихъ проблематику; необходимо знать то, къ чему Достоевскій стремился, чего онъ искалъ, къ чему онъ шелъ, и что прозрѣлъ, правда, еще въ туманныхъ и неопредѣленныхъ образахъ, на закатѣ своего творчества.

Можно въ этомъ смыслѣ сказать, что для того, чтобы понять и оцѣнить религіозный міръ Достоевскаго, надо быть имъ самимъ въ большей степени, чѣмъ онъ былъ собою самъ или — говоря проще — надо посмотреть на изображенные имъ образы святости — взглядомъ самихъ святыхъ, то есть съ точки зрѣнія аскетической литературы и церковной традиціи. Но за эту работу до сихъ поръ еще никто не брался и положительная сторона ученія Достоевскаго оставалась неосвященной и неизученной.

В настоящее время этотъ недостатокъ блестяще восполненъ замѣчательной книгой о. іеромонаха профессора Іустина Поповича, вышгой небольшой, но читающейся съ захватывающимъ интересомъ, ибо она является не только глубокимъ анализомъ религіознаго творчества Достоевскаго, но и прекраснымъ «Введеніемъ въ православное міросозерцаніе». Написанная съ огромнымъ ладомъ, персходящимъ въ подлинный пафосъ, глубоко актуальная по своей проблематикѣ и современная по своимъ задачамъ, книга о. Поповича отличается кромѣ того большою широтой размаха. Зная цѣль пути и изучая Достоевскаго на фонѣ того міровоззрѣнія, къ которому онъ шелъ — сравнивая его мысля

съ ученіемъ Св. Макарія Великаго, Іоанна Лествичника, Ефрема Сирина и другихъ аскетическихъ писателей, — о. Поповичъ не забываетъ и не отмечаетъ пройденнаго философскаго пути, но рассматриваетъ его съ точки зрѣнія не искомаго идеала, а найденной истины. Поэтому и философствованіе Достоевскаго получаетъ православную аскетическую оцѣнку и объясненіе и остается быть «иной главой» его творчества, совершенно незавершенной и ни чѣмъ не связанной съ тѣмъ, что онъ такъ страстно и настойчиво проповѣдывалъ (точка зрѣнія Л. Шестова). Книгу о. Поповича можно назвать апологіей; апологіей Православія и Его проповѣдника — Достоевскаго; ибо авторъ недоолаживаетъ, простымъ отождествленіемъ идеологій Достоевскаго съ Православнымъ ученіемъ, но детально показываетъ и доказываетъ, почему и въ чемъ Достоевскій является православнымъ Церковной Истины. И это даетъ о. Поповичу поводъ говорить а самой истинѣ, рассматриваемой не только нъ себѣ (какъ это дѣлается въ богословской литературѣ), но и въ отношеніи всѣхъ иныхъ ложныхъ ученій, преодоленныхъ и разоблаченныхъ въ творествѣ Достоевскаго. Богословскій подходъ отноду не упраздняетъ и не отрицаетъ возможности подхода философскаго; но эти оба метода естественно противопоставляются одинъ другому, и на книгѣ о. Поповича это обнаруживается съ чрезвычайной ясностью. Исходя изъ постулата шущаго и преодолевающаго преграды человѣческаго разума, философъ первымъ долгомъ ищетъ единства, внутренней связи и закономерной послѣдовательности. Поэтому и мышленіе Достоевскаго представляется ему какъ система (ясть не отточенная и не выработанная и пребывающая въ распрямленіи и динамическомъ состояніи) — въ которой каждый предшествующій моментъ постулируетъ послѣдующій, и неходная точка въ какомъ то смыслѣ уже заключаетъ въ себѣ конечную цѣль. Наоборотъ, богословъ видитъ всѣ моменты системы въ ихъ отношеніи къ абсолютной истинѣ, которая пронзодитъ въ нихъ глубокое различіе, относя одинъ изъ нихъ къ категоріи своихъ положеній, другіе — къ противоположнымъ образамъ своего отрицанія, т. е. къ образамъ заблужденія и лжи.

Въ соотвѣтствіи съ этимъ и все творчество Достоевскаго представляется о. Поповичу не какъ единая система, но какъ двѣ по существу не связанные другъ съ другомъ филіаціи идей: исходящая

до предѣла заблужденія, нелѣпости и грѣха и восходящая — къ образамъ абсолютной святости. Всѣ образѣ Достоевскаго дѣлятся имъ на «героевъ» и «антигероевъ», на тѣхъ, ко рождается по духу старцу Эсхиръ и на тѣхъ, кто воплощаетъ въ себѣ начало зла, драпирующееся въ свѣтлыя и романтическія одежды. Соотвѣтственно этому и все творчество Достоевскаго можетъ быть разбито на двѣ части: на живую и обманную дьяволодицу и на подлинную теодицею, или православное міросозерцаніе. Путь первой «отъ человѣко-мысли къ человѣку-богу». Изолированный отъ жизни человѣкъ (объектъ чистой антропологіи) отдающій всѣ свои силы упражненію мысленія, видитъ, что чистая мысль необходимо разрушаетъ себя самое, ибо всякая воля, всякая жизнь представляются ему неразумной, ирраціональной, слѣпой — и въ своемъ стремленіи «усиленно сознавать» ему остается только сдѣлать сложна руны и грызть самого себя. Это адъ отчаянія, снасти отъ котораго можно только пріятіемъ любой реальности, утверждая себя какъ жизнь, какъ личность — какую бы то ни было и во что бы то ни стало. Но принимая жизнь для себя (какъ принципъ существованія), «усиленно сознающая мысль» не можетъ принять ее въ другомъ (какъ принципъ добра) и выйдя изъ плѣна самоубійства подпасть соблазну убійства. Отсюда непріятіе міра, отрицаніе его смысла, строя и красоты. И какъ высшая точка этого отрицанія — непріятіе образа Христа, Который и есть воплощенный смыслъ міра — красота и мѣра. Такимъ образомъ мысль Достоевскаго движется отъ Поднолія черезъ Раскольниковова-Свидригайлова, Илюшита, Кириллова, Ивана — къ Великому Инквизитору — явно тяготеющему со Христомъ и отрицающему Его Евангеліе. Но отсюда слѣдуетъ выводъ: если личность не хочетъ самоуничтоженія и вмѣстѣ съ тѣмъ не яріемлетъ жизни — она необходимо должна оставить себя надъ жизнью, найти высшій смыслъ въ себѣ самой — самообоготвориться. Это и происходитъ въ послѣдовательныхъ шагахъ: отрицаніи нормы (всѣ дозволено Раскольниковъ — Иванъ), преодоленіи закона природы (Богоубійство черезъ самоубійство — Кириллъ) и достиженіи состоянія полного безразличія (Ставрогінъ) или (что то же —) отчаянія. Путь этотъ пройденъ человѣкомъ не самостоятельно. Во главѣ «Тайна атеистической философіи и анархической этики» о. Поповичъ показываетъ, что Достоевскій счи-

талъ виновникомъ этого кошмара реальную силу злую — дьявола, главной задачей котораго является убѣдить человѣка въ своей иллюзорности (ибо тогда вся эта темная мистика и человѣкобогъ представляется себѣ самому какъ человѣко-дьяволъ). Такимъ образомъ въ результатѣ послѣдовательно продуманной дьяволодицы выясняется, что антрополоцентризмъ приводитъ къ антропологіи, гуманизмъ — къ сатанизму; что атеизмъ и анархизмъ суть проявленія въ человѣкѣ начала дьявольскаго, которое пользуется эвклидовскимъ умомъ, какъ своимъ средствомъ, отрицаетъ вѣчно живой Логосъ міра мертвыми закономѣрностями сатанинской логики, рационализуетъ грѣхъ и замыкаетъ человѣческую личность въ заколдованномъ порочномъ кругѣ, который тотъ горделиво называетъ автономіей своего сознанія.

Сущность всего этого пути можетъ быть выражена въ пяти догматахъ атеизма или вѣрнѣе сатанизма. Таковыми являются: непріятіе Божьяго міра, непріятіе Божьяго Слова — Христа, непріятіе нравственнаго закона, самобоготвореніе человѣка и иллюзорность дьявола. Этихъ кончается дьяволодица; она приводитъ человѣка въ абсолютный тупикъ вѣчныхъ мученій — въ адъ. И величайшей заслугой Достоевскаго является то, что онъ разоблачилъ дьявола, показалъ какъ онъ обманываетъ человѣка и изъ начала трансцендентнаго превращается въ имманентное — убѣждая людей, что они чужды первичнаго добра, что принципомъ зла являются они сами и что, слѣдовательно, имъ нѣтъ и не можетъ быть спасенія.

Переходъ отъ философіи отчаянія, отъ дьяволодицы къ системѣ положительнаго религіознаго міровоззрѣнія навѣялъ въ его осуществленіи у о. Поповича построение о. Павла Флоренскаго въ «Столпѣ и утвержденіи Истинны». (на это указываетъ какъ ходъ мысли автора, такъ и соот. цитация). Дойдя до послѣднихъ предѣловъ отчаянія, до полнаго беззаконія и безмыслицы, душа, требующая отъ жизни смысла и красоты, жаждетъ, ищетъ, болѣе того — постулируетъ такое Существо, которое было бы понятнымъ и близкимъ человѣку и одновременно воплощало бы въ себѣ вѣчное и непереложное начало. Она находитъ его въ образѣ Христа, Который въ качествѣ Богочеловѣка является критеріемъ, образомъ, оправданіемъ и освященіемъ человѣка и его жизни. Поэтому Христосъ является «единственной радостью человечества» (названіе I главы),

единственным возможным принципом жизни, абсолютным образом для подражания. Эти мысли развиты автором в центральной главе его труда, озаглавленной многозначительными словами «Над тайной пшеничного зерна».

Смысл жизни может быть осуществлен только в воплощении человеком лика Христова; вид этого — все — бессмыслица и тленье. Но этот положительный путь не является только заданием; он имеет свое историческое осуществление, свою традицию в опыте восточных почитаемых святых; его методы есть система аскетизма. Быть христианином, быть православным значить правильно осуществлять в себе лик Богочеловека Христа, следовать примеру святых: для этого человеческий эгоцентризм должен заместиться христосцентризмом и здесь имеет место Евангельский текст, взятый эпиграфом к «Братьям Карамзинцам». Все греховное, самоутверждающееся, эгоистическое в человеке должно умереть — для того, чтобы человек мог родиться к новой жизни во Христе, «если пшеничное зерно, падши в землю, не умрет, то останется одно; а если умрет, то принесет много плода» (Ио. 12.24).

В этом православном подвиге веры — смирения — любви должен умереть весь человек, чтобы воскрес в нем Христос. Соответственно аскетизм имеет две стороны: одну — отрицательную, направленную на отречение от греха, это подвиг, жертва, смирение себя; другую — положительную, которая есть откровение Бога в человеке, и обнаруживается в любви к Богу и человеку. Любовь к Богу есть пассивное предоставление себя действию Божественной благодати, любовь к человеку есть активное претворение этой воспринятой Божественной энергии в своей жизни — теозис, угодное человеку Богу.

Любовь к человеку невозможна без любви к Богу, так же как эта последняя необходима выражаться в первой. Но онтологическая первая заповедь останется первой, вторая — второй. Этим в корне отрицается всякая спонтанная, гуманистическая, вибрилигиозная любовь и «светская» этика. Подлинная Любовь возможна только через Христа; в Ветхом Завете она была только касательной в человеческой жизни; но И. Хр. своим воплощением и воочеловечием явил ее как центр, как сущность человека, дал ему возможность не только стремиться

к бесконечно удаленному Богу, но создавать себя, как Бога, но благодати, быть самому носителем, сосудом, храмом Святого Духа.

В последних главах своей книги о. Поповичь противопоставляет этот идеал интегрального «христослика» человека атомизированной и расщепленной душе современной культуры — и это противопоставление является для него ключом к «Тайне России и Европы». Здесь важна общая установка. Единственной ценностью является лик Богочеловека Христа. Поэтому и Россия святилась, поскольку она воплощала в себе этот православный идеал; и в этой ее святости — отличие от Запада, который извратил, подлинный лик Богочеловека в католицизм, а затем начал мало по малу отпадать от Него совсем; но и Европа может умереть в своем человечестве, чтобы воскреснуть как сила Богочеловеческой любви.

Книга о. Попова является не только замечательным теоретическим исследованием. Проникнутая глубоким чувством и высоким пафосом, она есть ясная проповедь Православия, призыв к Церкви, к вере, к подвигу; конкретной церковностью запечатлена каждая ее страница: и символом этого является посвящение книги — самому светлому образу наших дней — неустрашному несовременнику Православия — Св. Патриарху Тихону.

Отдавая труду о. Попова должную дань восхищения, нам хотелось бы одновременно указать на одну большую лакуну, которая систематически встречается в его построении, как в философской, так и богословской его частях. Систему о. Попова можно назвать радикальным дуалистическим трансцендентизмом. Бог и дьявол предостоят ему в такой силе святости и ужаса, что природа, тварь, человек остаются совершенно подавленными, немощными, ничтожными. Толомия и демология делают ненужными антропологию и биологию. В его построении совершенно отсутствует та стихия святого язычества, которой жил напр., В. В. Розанов, которая вдохновляла Гете (спуск к Матерям). И если проблема святости являлась не существом, то говоря о Достоевском с миновать нельзя: ибо она занимает в его творчестве очень значительное место. «Богородица что есть мнись. — Богородица — мать сыра земля

— и великая въ томъ для человѣковъ заключается радость» — этотъ мотивъ, едва ли не самый гениальный изъ всѣхъ прозрѣній Достоевскаго, совершенно отсутствуетъ у о. Поповича. А между тѣмъ въ литературѣ онъ не остался незамѣченнымъ. Достаточно указать на такую книгу какъ «Философія хозяйства» — о. Сергія Булгакова, которая вся выросла изъ этихъ словъ Достоевскаго (частично это относится къ его же «Свѣту Невечернему»).

Этотъ дефектъ чувствуется и въ чисто богословскомъ построеніи о. Поповича. Въ его книгѣ (кот. по своему характеру можетъ быть названа «Введеніемъ въ православное міровоззрѣніе») нѣтъ ни одного упоминанія о Богородицѣ. И это совершенно понятно, потому что, имѣя своей единственной и исключительной точкой опоры Богочеловѣка-Христа-Бога, о. Поповичъ забывалъ о твари, о ея святости, о ея предѣлѣ — который и явленъ людямъ въ образѣ Богорождающей природы — въ лицѣ Пренеподѣльн. Маріи. Говоря языкомъ философіи, въ его системѣ совершенно отсутствуетъ ученіе о природѣ, натурфилософія: для богослова же въ его системѣ

нѣтъ мѣста для Маріологіи. И если этотъ недостатокъ является чрезвычайно ощутительнымъ самъ по себѣ, по отношенію къ творчеству Достоевскаго онъ можетъ быть охарактеризованъ какъ частично-неадекватное воспріятіе его мысли, ибо природа, земля, тварь — и какъ высшее достиженіе ея — Богородица — имѣли, какъ въ мысли, такъ и въ жизни Достоевскаго первостепенное значеніе... Нашъ упрекъ автору является слишкомъ значительнымъ и важнымъ, чтобы претендовать на «поправку» къ его превосходной книгѣ. Мы скорѣе хотимъ поставить вопросъ, заострить проблему и намѣтить необходимость освѣщенія другой стороны творчества Достоевскаго, до сихъ поръ не разсматривавшейся подъ богословскимъ угломъ зрѣнія. Но заканчивая эту замѣтку, мы не можемъ не высказать того чувства благодарности, которое долженъ испытать каждый православный, каждый церковный, каждый русскій чело-вѣкъ при чтеніи труда о. Поповича. Его обязательно нужно перевести на русскій языкъ.

Л. Зандеръ.

Прот. Сергій Булгаковъ ДРУГЪ ЖЕНИХА

(10. 3, 28-30).

О Православномъ почитаніи Предтечи. Paris. 1927.

Книга эта настолько глубока и интересна, что соотвѣтственно рецензировать ее значило бы написать другую книгу или во всякомъ случаѣ большую и обстоятельную статью. Здѣсь мы пока ограничимся нѣсколькими замѣчаніями.

Въ силу странной анамоніи богословская литература какъ бы обходила своимъ вниманіемъ «величайшаго между рожденіиъ женомъ» — Св. Іоанна Предтечу и Крестителя Господня. Его собственныя слова «Ему (т. е. Господу Іисусу Христу) должно расти, мнѣ же малиться» (Іоан. 3, 29) — сбылись во всей полнотѣ. Уйдя въ тѣнь передъ восхожденіемъ Солнца Правды онъ и по сей день стоитъ въ сознаніи вѣрующихъ какъ бы въ тѣни: его почитаютъ, но ему мало молятся, о немъ мало размышляютъ и не выражаютъ соотвѣтствующей его значенію полноты любви. Книга отца Сергія Булгакова есть такое отъ всего сердца приносимое богословское прославленіе «памяти Праведнаго», добровольно ушедшаго въ тѣнь. Быть можетъ по той причинѣ, что здѣсь богословская глубина и эрудиція согрѣта горячей священной любовью, книга эта можетъ быть названа лучшей изъ всего того, что до сихъ поръ далъ ей авторъ, и вообще одной изъ лучшихъ книгъ русской богословской литературы послѣдняго времени. Три большихъ идеи положено въ ее основаніе: 1) симметрично соравное какъ въ положеніи Св. Іоанна Предтечи и Божьей Матери на иконѣ «Денсусъ» (вѣриѣ Денсисъ); 2) св. Іоаннъ Креститель есть Предтеча Спасителя не только по времени и по проповѣди, но и по подвигу и по борьбѣ; 3) св. Іоаннъ Предтеча особое явленіе «ангелочеловѣка» на землѣ, явленіе смысла

ангельскаго бытія во плоти подвижника. На основѣ этихъ трехъ столповъ развертывается богатое содержаніе книги съ попутнымъ разрѣшеніемъ многихъ богословскихъ проблемъ, сюда примыкающихъ. При рѣшеніи ихъ о. С. Булгаковъ пользуется тремя источниками безупречной чистоты: Св. Писаніемъ, Св. Преданіемъ и Литургикой (съ иконографіей).

Въ Введеніи (стр. 7-29), ставится вопросъ «Кто есть Предтеча Господень, каково его значеніе» (стр. 12). Слѣдующія главы даютъ отвѣтъ на этотъ вопросъ. Гл. I Рождество Предтечи (стр. 30-62) подчеркиваетъ особую благословенность рожденія Предтечи и «святость Предтечи до рожденія» (стр. 37). Въ главѣ II данъ образъ святого Іоанна Предтечи, какъ проповѣдника покаянія (стр. 63-67). Здѣсь подчеркивается, что «жизнь и проповѣдь, дѣло Предтечи входитъ въ служеніе Господа и Христа какъ его прологъ, его составная; и неотъемлемая часть, подобно тому, какъ въ него входитъ, хотя и въ своемъ особомъ смыслѣ, жизнь и подвигъ Богоматери». (стр. 66). Въ главѣ III (Крещеніе Іоанна, стр. 68-74) характеризуется обрядъ, исполнявшійся Іоанномъ, какъ естественное пробужденіе лучшихъ силъ человѣческой души и сосредоточеніе ихъ «въ молитвѣ, покаяніи и вѣрѣ» (стр. 71). Подчеркивается, что благодатно сверхъприродный даръ святого духа въ крещеніи приносятъ лишь Господомъ. Этому и посвящена гл. 4 (стр. 75-102). Здѣсь разобранъ смыслъ крещенскаго Богоявленія, которое «есть новое и окончательное усыновленіе: Духъ Св., сходя на землю на крещаемого Сына Божія свидѣтельствуетъ передъ Отцомъ это сыновство и совершаетъ

условленіе» (по отношенію къ человѣчеству Господа Иисуса Христа; стр. 82-83). Заченіе Св. Іоанна Предтечи въ этомъ событіи многообразно: передъ нимъ выражаетъ Господь Своё смиреніе (стр. 87), въ его лицѣ происходитъ «встрѣча съ человѣческимъ родомъ» Сына Человѣческаго (стр. 89) и наконецъ здѣсь происходитъ свидѣтельство объ «Агнцѣ Божіемъ, берущемъ на себя грѣхъ міра», гдѣ Іоаннъ Предтеча выразилъ «полноту вѣдѣнія и постиженіе тайны Боговоплощенія» (стр. 81-90). Въ гл. V («Другъ Жениха стр. 103-120») изложенъ внутренний смыслъ служенія Предтечи. Здѣсь объясняется онтологія словъ Іоанна Крестителя: «Ему должно расти, а мнѣ умялятися». Дѣло въ томъ, что «онъ не былъ чудотворцемъ въ смиреніи своего служенія, но онъ былъ свидѣтелемъ истины объ Истинѣ, и въ этомъ заключается особенное его величіе». Слѣдующая гл. VI (Бореніе Предтечи и слово Спасителя о немъ, стр. 121-145) а также примыкающая къ ней гл. VII (Рѣчь Спасителя объ Іоаннѣ Предтечѣ, стр. 146-160) является центральной, самымъ глубокимъ и вдохновеннымъ мѣстомъ книги. Здѣсь о. Сергію Булгакову удалось усмотрѣть и выразить нѣчто несомнѣнно бывшее, но о чемъ до сихъ поръ было умолчено; провиденціальная богооставленность Предтечи, его бореніе въ темницѣ наканунѣ смерти, которое и выразилось въ послѣствіи къ Господу съ вояросомъ: «Ты ли Грядущій или друго-

го чаемъ?» (Матв. 11, 2). Авторъ мужественно утверждаетъ: «это есть самый трагическій вопросъ, который когда либо прозвучалъ въ человѣческой душѣ. Его нужно честно и искренно разслышать, не закрывая свои уши разными апологетическими соображеніями» (стр. 123). По мнѣнію о. Сергія Булгакова, Іоаннъ Предтеча удостоился какъ бы своей Гевсманской ночи, что было «огненное испытаніе вѣры», что было вмѣстѣ съ тѣмъ «увѣчаніе и ярославленіе Предтечи» (стр. 139). И далѣе дѣлается глубокомысленнѣйшее замѣчаніе: «Если Спасителемъ, Единымъ Безгрѣшнымъ, въ промыслительной богооставленности Его, испытана была вся немощь человѣческаго естества, то въ Предтечѣ, подвластномъ яервородному грѣху яо яриродѣ, эта немощь становится уже некусительнымъ испытаніемъ вѣры, и с к у ш е н і е мъ П р е д т е ч и, какъ П р е д т е ч и (стр. 139). Слѣдующія главы (XVIII Іоаннъ и Ілія, IX Честная кончина Предтечи, X Прославленіе Предтечи, стр. 161-218 и 3 экскурса (стр. 221-276), несмотря на всю свою глубину и интересъ, являются яо отношенію къ только что упомянутымъ 2 главамъ добавленіемъ. Замѣчательная книга эта несомнѣнно разбудитъ мысль и продолжитъ новое русло богословствованія яо вопросу первостепенной важности.

В. И. Ильинъ.

Митрополитъ Антоній «ДОГМАТЪ ИСКУПЛЕНІЯ»

(Сремски Карловци, 1926).

Догматъ Искупленія является центральнымъ догматомъ христіанства. Безъ него — «тѣсна вѣра» во Христа, да и само ученіе Спасителя оказывается безцѣльнымъ, ибо цѣль жизни — спасеніе для вѣчности. Безъ искупленія же отъ грѣха, проклятія и смерти спасенія быть не можетъ, — и слѣд. не можетъ быть воекресенія для вѣчнаго блаженства. Самъ Христосъ сказалъ про часъ неукротимыхъ страданій: «но на сей часъ я и пришелъ». (Іоан. 12, 27). Кромѣ того отъ православнаго, т. е. истиннаго и полного пониманія этого догмата зависить судьба всей богословской системы. Но, несмотря на множество талантливыхъ монографій въ другихъ отрасляхъ богословія, — русскою богословскою литературѣ особенно не повезло въ этихъ двухъ пунктахъ: въ догматѣ искупленія и въ системѣ богословія. Извѣстный блестящій трудъ Архiep. Сергія Филлиппидскаго «Православное Ученіе о Спасеніи», вышедшій четвертымъ изданіемъ, стоитъ совершенно одиноко, да и касается онъ, въ сущности, скорее, результатовъ искупленія, т. е. спасенія, а не самого акта искупленія и его богословско-метафизическаго эффекта. Представителями официальной богословской науки написаны горы бумаги въ доказательство того, что они вѣрны, хотя и не особенно ловкіе ученыя латинской схоластики, и конечно, не думаютъ ни шагу уходить отъ своихъ поводовъ. Впрочемъ отъ такого ухода имъ бы не особенно повдоровилось, ибо правительство добраго стараго времени, заинтересованное главнымъ образомъ во второмъ членѣ блестящей тріады «Вѣра, царь, отечество», согласно протестантскому принципу *ejus regio, ejus religio* яе потеряло бы такой не-

благонадежной вещи, какъ подлинно православное богословіе. Все это привело къ тому, что наиболѣе крупная по размѣрамъ богословская система Митр. Макарія исключительно безталантна и ничтожна, а въ нѣкоторыхъ мѣстахъ даже и наивно кощунственна. Немногимъ лучше трудъ еп. Сильвестра Каневского — именно по вопросу искупленія. Всѣ рекорды побилъ прот. Малиновскій, который въ своей чудовищной компиляціи умудрился сочетать заранѣе обдуманнѣй, хотя и безпомощно осуществляемый плагиатъ съ жалкой безформенностью, дилетантизмомъ и полнѣйшимъ отсуствіемъ проблемныхъ мысли. И въ этомъ ворохѣ непорочной бумаги самымъ нелѣпымъ является опять таки изложеніе догмата искупленія. (см. рецензіи блестящаго ученаго архимандрита, нынѣ ерхипископа Иллариона въ журналѣ «Богословскій Вѣстникъ» за 1912 годъ).

Не православная, рѣзко латинская (т. е. и римская и протестантская) точка зрѣнія, лежащая въ основѣ официально принятаго русскаго катехисиса обыкновенно характеризуется, какъ юридическая, хотя ее правильнѣе было бы назвать теоріей сатисфакціи, — что правильно отмѣтилъ Митр. Антоній. (Догматъ Искупленія стр. 46).

На небольшомъ пространствѣ 60-ти страницъ текста, блестящаго талантомъ, ученостью и остроуміемъ, Митр. Антоній подвергаетъ латинско-протестантскую (а вмѣстѣ съ ней и официально-русскую) теорію догмата искупленія, уничтожающей критикѣ, не оставляющей буквально камня на камнѣ. Къ сожалѣнію менѣе удачна положительная (конструктивная часть) работы. Взглядъ митр. Антонія на природу и смыслъ догмата извѣстенъ. Это — такъ

наз. нравственно-психологическая точка зрѣнія. Съ этой точки зрѣнія митр. Антоній объясняетъ сущность и значеніе важнейшихъ догматовъ, — въ томъ числѣ догмата Троицкости, а также и догмата Исполненія. Сущность этого взгляда въ краткихъ словахъ можно изобразить такъ: догматъ есть нравственная максима, слѣдующая которой человекъ совершенствуется и въ предѣлахъ спасается. Для всякаго философа ясно, что это характерный именно для протестантскаго рационализма, господствующаго гл. образомъ въ германскихъ странахъ, моралистическій номинализмъ. Особенно онъ ярко выраженъ въ настоящемъ трудѣ. «Субъективное чувство сострадательной любви становится объективной силою восстанавливающею нарушенное грѣхомъ единство человеческой природы и переходящею изъ одной души въ другія.» (Стр. 41). Такое направленіе философской мысли есть, кромѣ того, ярко выраженный психологизмъ, за свое философское безплодіе подвергающійся въ настоящее

время ожесточенной и сокрушительной критикѣ. какъ разъ именно со стороны той германской философіи, которая воспринявъ его отъ англичанъ и французовъ, такъ много потеряла отъ его господства. Если быть послѣдовательнымъ, то, стоя на этой точкѣ зрѣнія, только и останется признать Господа Иисуса Христа «вслѣдствіе учителя морали». Это какъ разъ и дѣлають и Л. Толстой и протестанты. Такова жестокая кара тѣхъ, кто полагаетъ возможнымъ совмѣщеніе православія съ психологизмомъ и рационализмомъ.

Православно конструировать догматъ искупленія можно только, стоя на точкѣ зрѣнія послѣдовательной онтологіи всединства и реалистической мистики. Объ этомъ не можетъ и быть рѣчи для митр. Антонія, послѣдовательнаго антионтолога, номиналиста, рационалиста и имяборца во всякомъ случаѣ — пона эти невѣрные точки зрѣнія не будутъ отвергнуты.

В. Н. Ильинъ.

Н. А. Клепининъ. «Св. и Благовѣрный Великій Князь Александръ Невскій».

YMCA PRESS. Paris. стр. 202.

Есть лица и событія въ исторіи человѣчества и отдѣльныхъ странъ, которые не могутъ быть правильно поняты и истолкованы внѣ соотвѣтствующей исторіософской концепціи. Къ числу такихъ лицъ надо отнести и Св. Александра Невского. Западничающіе русскіе историки, съ ихъ иногда тайнымъ, иногда явнымъ презрѣніемъ къ русской самобытной стихіи, не могли дать правильной и объективной оцѣнки ни смыслу княженія св. Александра, ни времени, въ которое онъ жилъ. Лишь наше время, въ связи съ переживаемой катастрофой, даетъ основу для такой исторіософской концепціи, въ которой личность героя Ледоваго побоища получаетъ должное освѣщеніе. На эту тему мы имѣемъ два труда: статью проф. Вернадскаго «Два подвига Александра Невского» («Евразійскій Временникъ» кн. IV. Берлинъ, 1925) и настоящая книга Н. А. Клепинина. Основное достоинство этой книги — правильно почувствованная и вѣрно рѣшенная проблема національнаго святого. Национальный ликъ необходимъ и незамѣнимъ въ человѣческомъ вселенствѣ въ такой же степени, какъ и ликъ отдѣльнаго человѣка. Сохраненіе и береженіе національнаго лика для вѣчности есть великій подвигъ и тѣ, кто совершаютъ это, вполнѣ заслуживаютъ причтенія къ лику святыхъ, ибо дѣло ихъ свято. Св. Александръ Невскій мудрымъ княженіемъ своимъ сберегъ душу русскаго народа — чистоту его православной вѣры. Пути, которыми онъ достигъ этого, были вмѣстѣ съ тѣмъ и путями сохраненія и береженія національнаго лика, національной ялоты. На этихъ путяхъ Св. Александръ не щадилъ себя и по истинѣ «положилъ душу за други своя». Не знающая компромиссовъ борьба съ Западомъ, грозившимъ отнятіемъ основнаго — Православія и мудрое подчиненіе стихійной силѣ Востока при всей тяготѣ его виѣшняго гнета, внутренне

родственного Россіи и какъ бы единого съ нею, а главное, не несшаго съ собой угрозы Православію, — вотъ что лежало въ основаніи правящей мудрости этого подвижника власти. Н. А. Клепиникъ очень хорошо отгѣнилъ на всемъ пространствѣ своей книгѣ эти три стихіи: ярко враждебный Православію Западъ (стр. 85-90), могучую стихію Востока, включившаго въ себя на время русскую стихію (стр. 65-74, также стр. 110, 114, 118, 126 152-156) и пробивавшуюся сквозь нихъ Россію, ревниво оберегавшую и Православіе, и свой вслѣдствіе этого замыселъ. Святому Александру дано было руководить Россіей на самомъ трудномъ и критическомъ этапѣ ея пути. Авторъ книги не устаетъ подчеркивать сознаніе святости княжескаго служенія, которымъ проникнута была древняя Русь и которую во всей полнотѣ усвоилъ себѣ певскій Подвижникъ. (стр. 134-141). «Религіозный долгъ каждаго человѣка, но особенно облеченнаго властью — князя — заключается въ томъ, чтобы, по возможности, сдѣлать еще неоперковленный міръ сопрячатымъ Церкви. Въ этомъ сознаніи древней Руси была заключена глубоко яравославная мысль, что церковнымъ и религіознымъ можетъ быть и чисто мірское дѣло, творимое посреди грѣховнаго міра». (стр. 137). Это глубокая мысль является, такъ сказать, религіозно философскимъ лейтмотивомъ всей книги. Соединенное съ яркимъ и своеобразнымъ выпуклымъ чувствомъ Востока въ лицѣ татарской стихіи съ ея культурно-государственнымъ значеніемъ, оно сообщаетъ всей книгѣ единство идеологическаго замысла и оригинальность. Въ разборъ книги съ историко-критической точкой зрѣнія мы не входимъ, ибо заданіе ея явно исторіософское, что и выполнено съ успѣхомъ. Виѣшній видъ изданія производитъ вполнѣ благоприятное впечатлѣніе.

В. Н. Ильинъ.

Свящ - магистръ К. Смирновъ. ЛИТУРГІЯ.

(Реконструкция съ введеніемъ и историческимъ комментариемъ). г. Лебедин.
1924. г. Матеріалы къ предстоящему
собору. Стр. XII — 71 — 11.

Уже одно то, что посвящій іерейскій санъ авторъ этой брошюры напечаталъ ее въ «Главлит'ѣ» дѣлаетъ ее подозрительной. Чтеніе вполне подтверждаетъ эти апріорныя подозрѣнія. Бойко пустивъ пыль въ глаза той особаго типа и легко пріобрѣтаемой «эрудиціей», которой добываютъ нѣкоторыя ученныя степени, свящ. К. Смирновъ стремится не болѣе ни менѣе какъ положить «начало новому поколѣнію литургій». (стр. XI). Онъ начинается съ критики послѣдовательной частей литургіи въ томъ видѣ, въ какомъ она дошла до нашего времени и находитъ ее несовершенствою. По его мнѣнію, «литургія стала безсвязной: сначала проскомидія со словами: «жретея Агнецъ Божій» и «единъ отъ воицъ коніемъ ребра ему прободѣ», а затѣмъ малый входъ, этотъ символическій выходъ Христа на проповѣдь нѣмис «блаженствъ», слова Христова благовѣстія и входъ великій, т. е. шествіе на Голгофу. Сначала Голгофа, а затѣмъ шествіе на нее. Разум, а вмѣстѣ съ тѣмъ и сила величайшаго изъ богослуженій оказались не только тщательно скрытыми, но и окончательно потерянными. Пора ихъ воскресить, вернуться къ порядку древнему, первоначальному. Въ немъ спасеніе, и его то мы не знаемъ и не имѣемъ» (стр. V-VI).

Налицо типичная рационалистическая критика преданія, да еще съ точки зрѣнія элементарной смысловой и временной послѣдовательности. Эта критика вообще мало пригодна въ такомъ предметѣ, ибо неадекватна ему; и абсолютно бесполезна по отношенію къ мистико-символическому реализму литургіи, которая не есть сокращенный разсказъ о событіяхъ нашего спасенія въ ихъ хронологической послѣ-

довательности, но реально мистическій символъ ихъ вѣвременною, идеальной сущности. Къ этому присоединяются еще и законы архитектоники, игравшіе огромную роль въ композиціи литургіи и оставленные свящ. Смирновымъ безъ всякаго вниманія. Централыный текстъ книги (стр. 1-17). занять такой будто бы реконструированной древней литургіей. Въ дѣйствительности же здѣсь личная композиція свящ. Смирнова, составленная изъ различныхъ элементовъ древнихъ и новыхъ литургій. На какомъ основаніи авторъ этого литургическаго попури считаетъ его возвратомъ къ древности и почему его нужно предпочесть, какъ древнимъ вышедшимъ изъ употребленія литургіямъ, такъ и нынѣ дѣйствующимъ — неясно.

Какъ во всѣхъ индивидуальномъ-реформаторскихъ опытахъ здѣсь, подъ предлогомъ «возврата къ древности» и «осмысленія», совершается разрывъ съ преданіемъ и утрата того мистическаго смысла, которымъ въ сущности и живетъ Церковь.

Почти не оставляетъ никакихъ сомнѣній, что именно этотъ разрывъ съ общецерковнымъ преданіемъ, которое всегда было ненавистно врагамъ Церкви, и является причиной начальственнаго благоволенія къ брошюрѣ свящ. Смирнова и еп. безпрепятственнаго напечатанія, руками, можно сказать, самого антихриста. Ибо здѣсь отвѣтъ на вопросъ cui prodest (кому это выгодно?) не вызываетъ, къ сожалѣнію) никакихъ затрудненій: на всей книгѣ лежитъ густой слой «живоцерковныхъ» румянъ.

В. Н. Ильинъ.

Impr. de Navarre, 5, rue des Gobelins, Paris.